Karl Hermann Schelkle

TEOLOGÍA DEL NUEVO TESTAMENTO

I

CREACIÓN

El mundo - El tiempo - El hombre

BIBLIOTECA HERDER

SECCIÓN DE SAGRADA ESCRITURA

BIBLIOTECA HERDER
SECCIÓN DE SAGRADA ESCRITURA

VOLUMEN 145

TEOLOGÍA DEL NUEVO TESTAMENTO

Por KARL HERMANN SCHELKLE

I

BARCELONA
EDITORIAL HERDER
1975

KARL HERMANN SCHELKLE

TEOLOGÍA DEL NUEVO TESTAMENTO

I

CREACIÓN

El mundo - El tiempo - El hombre

BARCELONA
EDITORIAL HERDER
1975

Versión castellana de RAFAEL PUENTE, de la obra de
KARL HERMANN SCHELKLE, *Theologie des Neuen Testaments*, Patmos-Verlag Düsseldorf

IMPRÍMASE: Barcelona, 30 de diciembre de 1974
† Ramón DAUMAL, obispo auxiliar y vicario general

© *Patmos-Verlag, Düsseldorf*
© *Editorial Herder S. A., Provenza 388, Barcelona, (España) 1975*

ISBN 84-254-1003-7 obra completa-rústica
ISBN 84-254-1004-5 obra completa-tela
ISBN 84-254-1000-2 rústica
ISBN 84-254-1001-0 tela

ES PROPIEDAD DEPÓSITO LEGAL: B. 16.430 (I) - 1975 PRINTED IN SPAIN

GRAFESA - Nápoles, 249 - Barcelona

ÍNDICE

Prólogo 7
Introducción: La Biblia, historia y presente 9

EL MUNDO

Bibliografía 15
I. El Antiguo Testamento 17
II. Nuevo Testamento 31
1. Los sinópticos 31
2. Pablo 39
a) Dios creó y crea de la nada 39 — *b)* El creador actúa en el mundo. Creación y redención 41 — *c)* El Creador puede ser conocido por medio de la creación 43 — *d)* El mundo ha sido creado por Cristo y en Cristo 44 — *e)* Dios es la plenitud del mundo y, por tanto, también la del cristiano 48 — *f)* El cristiano es libre en el mundo 50 — *g)* El hombre centro y destino del mundo 57
3. Juan 61
4. Otros escritos 66
III. El mundo como creación 81
a) La fe bíblica en la creación y la historia de las religiones 81 — *b)* La fe bíblica en la creación y las ciencias de la naturaleza 83 — *c)* Fe creacionista de la Biblia y explicación filosófica del mundo 84

El tiempo y la historia

Bibliografía 95
I. Antiguo Testamento 97
II. Nuevo Testamento 103
III. Historia e historia de la salvación 111

El hombre

Bibliografía 119
I. Antiguo Testamento 121
a) El hombre vive como corporeidad 124 — *b)* El hombre ha sido creado a imagen de Dios 129 — *c)* El hombre creado como varón y mujer 132 — *d)* El mal está en acción desde el principio de la historia humana 133
II. Nuevo Testamento 139
1. Los sinópticos 139
a) Conceptos antropológicos 140 — *b)* Dios es el creador que sostiene toda vida 141 — *c)* Dios es el Señor, y el hombre, su siervo 144 — *d)* Dios es el Padre y el hombre su hijo 145 — *e)* Dios es santo y el hombre ante él un pecador 150 — *f)* Dios es el juez. El hombre es llamado a juicio 151 — *g)* Ideal y realidad del hombre 152
2. Pablo 155
a) El hombre como imagen de Dios y de Cristo 155 — *b)* Varón y mujer 159 — *c)* La muerte y el pecado como mal original 160 — *d)* El hombre como criatura 175 — *e)* Ley y justicia 176 — *f)* Espíritu, carne y otros conceptos antropológicos 184
3. Juan 194
a) Los bienes del mundo (vida, luz, verdad) 195 — *b)* La perversión del mundo en mundo maligno 203 — *c)* La salvación del mundo 208
4. Otros escritos bíblicos 212
III. La imagen del hombre 219
a) La imagen bíblica del hombre y la científica 219 — *b)* La imagen bíblica del hombre y la filosófica 221

Índice alfabético 223

PRÓLOGO

La teología del Nuevo Testamento se puede exponer siguiendo el desarrollo histórico de kerygma y reflexión dentro del Nuevo Testamento, con el siguiente orden: Evangelios sinópticos, Hechos de los Apóstoles, Pablo, Juan, escritos apostólicos tardíos. A esta clase de exposición pertenecen — para citar sólo las más recientes y para nosotros más importantes —: Max Meinertz, *Theologie des Neuen Testaments,* 2 vols., Bonn 1950; Rudolf Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments,* Tubinga 1953, [5]1965; Hans Conzelmann, *Grundriss der Theologie des Neuen Testaments,* Munich 1967. Por el contrario, mi plan intenta perseguir a través del Nuevo Testamento no solamente palabras, conceptos y temas fundamentales, sino también describirlos en un resumen sistemático, para lo cual hay que atender lógicamente al realce que logran en cada uno de los escritos o grupos de escritos.

A continuación trataremos detalladamente sobre las reflexiones metodológicas, así como sobre la historia y finalidad de la teología neotestamentaria.

En la primera parte, que ahora presentamos, de una teología neotestamentaria hay que presentar la creación como comienzo y lugar del acontecimiento salvador. En partes sucesivas describiremos la revelación en la historia y en la historia de

salvación, luego el mundo ético del Nuevo Testamento, y por último el señorío de Dios, la Iglesia y la consumación.

Por su ayuda en la preparación y corrección del manuscrito expreso aquí mi gratitud a mis alumnos Maria Russ, O.S.B., Gisela Lattke, Michael Lattke y Anita Rachwalski.

KARL HERMANN SCHELKLE

Universidad de Tubinga

Introducción

LA BIBLIA, HISTORIA Y PRESENTE

Cuando Adán huía de Dios en el paraíso, el mismo Dios le interpeló: «Adán, ¿dónde estás?» (Gén 3,9). Cuando la historia de la creación y de la caída expresa en forma de relato la conciencia que tiene el hombre de su propia situación, lo que hace es plasmar la pregunta que el hombre se plantea a sí mismo: ¿Dónde estoy? El dónde y el cómo de su existencia es la constante pregunta del hombre, abrumado por la inseguridad y la duda.

No sólo la Biblia plantea esta pregunta. Muchas ciencias se ocupan también del hombre y del marco en que se desenvuelve su vida. En definitiva, acaso sea el hombre el único y verdadero objeto de cualquier investigación y ciencia. La poesía y el arte se preguntan por la esencia del hombre e intentan representar su realidad y su ideal. También las religiones quieren dar una respuesta al «de dónde» y al «adónde» del hombre. La fe cristiana quiere asimismo dar una respuesta, y lo que la teología busca es penetrar y captar esa fe con su reflexión.

La respuesta de la fe cristiana a la pregunta sobre el hombre y sobre su mundo ha penetrado profundamente en la conciencia de nuestra historia y de nuestro presente y la condiciona de un modo esencial. Ahí se funda y justifica este escrito, como

meditación sobre nuestra historia y con la vista puesta en nuestra propia existencia. Además la respuesta de la fe es para muchos no sólo historia, sino una respuesta actualmente válida. Sin embargo no se puede simplemente aceptar y repetir lo que es historia y tradición. La tradición tiene que ser constantemente interrogada por los nuevos tiempos y ha de responder a cuestiones siempre nuevas. Nosotros nos hallamos frente a la tradición. No podemos esquivar nuestras propias preguntas. ¿Qué significan hoy las antiguas palabras acerca del hombre y del mundo, cuando las ciencias de la naturaleza y la filosofía se pronuncian con sus propios medios? ¿Se yuxtaponen sin relación alguna la respuesta antigua y la nueva? Más aún, ¿se contraponen?, ¿tienen una y otra su sentido y su razón de ser?, ¿existen relaciones entre una y otra?

Las presentes reflexiones pertenecen a la teología bíblica; es decir, a aquella exégesis de la Biblia que se esfuerza por conocer y presentar en su conexión interna las diversas afirmaciones del Antiguo Testamento y del Nuevo. Al hacerlo la teología bíblica no puede olvidar que la Biblia no es ningún manual de teología sistemática. Los enunciados escriturísticos más bien son siempre testimonios de la acción y de la palabra de Dios en la historia. La palabra de Dios entra en la historia, y en la historia se realiza. Los libros de la Biblia que poseemos fueron escritos en un espacio de tiempo de más de mil años y son milenios los que nos separan de ellos. Las formas de expresión de la Biblia son muy distintas de las que nosotros solemos usar. La Biblia utiliza los géneros literarios tanto del relato histórico, como del mito, la leyenda y la poesía. Por ello hemos de interrogar a los textos para saber lo que pretenden decir. ¿Cuál es su testimonio sobre la propia conciencia y sobre la fe religiosa de las distintas épocas y de los distintos hombres? La comprensión creyente de la Biblia, lo mismo que

la teología científica, sostienen al respecto que en último término todas las reflexiones y preguntas se enfrentan a la verdadera palabra de Dios, donde el espíritu humano ya no puede responder con la crítica sino sólo con la decisión entre fe e incredulidad.

A la teología neotestamentaria debe precederle siempre una breve meditación sobre el Antiguo Testamento. Así lo exige una mejor comprensión histórica. Y es que el Nuevo Testamento supone tanto la fe del Antiguo Testamento como las formas de expresión de su fe, su lenguaje y su ideología. Y es necesario también por un motivo más profundo derivado de la historia de salvación: el Dios de Israel es el Padre de Jesucristo. El Nuevo Testamento se entiende a sí mismo como cumplimiento del Antiguo. «Estas cosas sucedieron en figura para nosotros» (1Cor 10,6). Pero el cumplimiento acontece siempre en forma de una nueva interpretación, de una corrección y superación de lo antiguo. Por eso habrá que prestar atención no sólo a las conexiones entre el Antiguo Testamento y el Nuevo, sino también a sus diferencias.

En el Nuevo Testamento el Evangelio no se expresa sólo con las palabras y conceptos del patrimonio veterotestamentario y judaico. Emplea además, especialmente en Pablo y Juan, el conjunto de representaciones y conceptos de su medio ambiente, sobre todo del mundo griego. Y aquí hay que atender también a los lazos que median entre el Nuevo Testamento y el helenismo, así como a sus diferencias y contrastes.

EL MUNDO

BIBLIOGRAFÍA

W. FOERSTER, artículo κτίζω, en *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* 3, 1938, 999-1034. G. SASSE, art.κοσμέω, ibid. 2, 1935, 867-898. P. DE HAES, *Die Schöpfung als Heilsmysterium,* Maguncia 1964. E. HAIBLE, *Schöpfung und Heil. Ein Vergleich zwischen Bultmann, Barth und Thomas,* Maguncia 1964. G. LAMBERT, *La création dans la Bible,* en «Nouvelle Revue Théologique» 75 (1953) 252-281. A. PINARD, art. «Création», en *Dictionnaire de Théologie catholique,* dir. por A. Vacant y E. Mangenot, 3, [3]1923, 2034-2201.

Como exposiciones dogmáticas de la doctrina de la creación pueden citarse:

Teología católica:

J. BRINKTRINE, *Die Lehre von der Schöpfung,* Paderborn 1956. L. SCHEFFCZYK, *Schöpfung und Vorsehung,* Friburgo de Brisgovia 1963. M. SCHMAUS, *Katholische Dogmatik* 2,1: *Gott der Schöpfer,* Munich [6]1962 (tomo III de la ed. castellana, *Teología dogmática,* Rialp, Madrid). *Mysterium Salutis,* ed. por J. Feiner y otros, 2: *Die Heilsgeschichte vor Christus,* Einsiedeln 1967.

Teología protestante:

K. BARTH, *Die kirchliche Dogmatik* 3: *Die Lehre von der Schöpfung,* 3 vols., Zollikon-Zurich 1945-1950. E. BRUNNER, *Dogmatik* 2: *Die christliche Lehre von Schöpfung und Erlösung,* Zurich [2]1960. R. PRENTER, *Dogmatik* 1: *Schöpfung und Erlösung,* Gotinga 1958. O. WEBER, *Grundlagen der Dogmatik* 1, Neukirchen [3]1964.

I

EL ANTIGUO TESTAMENTO

W. EICHRODT, *Theologie des Alten Testaments,* 3 partes, Stuttgart 5-71963-64. P. HEINISCH, *Theologie des Alten Testaments,* Bonn 1940. L. KÖHLER, *Theologie des Alten Testaments,* Tubinga 41966. O. PROCKSCH, *Theologie des Alten Testaments,* Gütersloh 1950. G. VON RAD, *Theologie des Alten Testaments,* 2 vols. Munich 41962-1965. Id., *Aspekte alttestamentlichen Weltverständnisses,* en «Evangelische Theologie» 24 (1964) 57-73 ; Id., *Das theologische Problem des alttestamentlichen Schöpfungsglaubens,* en *Gesammelte Studien z.A.T.,* Munich 31965, 136-147. C. VRIEZEN, *Theologie des Alten Testaments in Grundzügen,* Wageningen 1956. W. BOUSSET - H. GRESSMANN, *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter,* con un prólogo de E. Lohse, Tubinga 41966 E. LOHSE, *Die Texte aus Qumran, hebräisch und deutsch,* Darmstadt 1964. S.G.F. BRANDON, *Creation Legends of the Ancient Near East,* Londres 1963. con tra., francesa. S. HERMANN, *Die Naturlehre des Schöpfungsberichts,* en «Theologische Literaturzeitung» 68 (1961) 413-424. R. HÖNIGSWALD, *Vom erkenntnistheoretischen Gehalt alter Schöpfungserzählungen,* Stuttgart 1957. H. RENKENS, *Urgeschichte und Heilsgeschichte,* Maguncia 41967. R. RENDTORFF, *Die theologische Stellung des Schöpfungsglaubens bei Deuterojesaja,* en «Zeitschrift f. Theologie und Kirche» 51 (1954 3-13. W.H. SCHMIDT, *Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift,* Neukirchen - Vluyn 1964. H.F. WEISS, *Untersuchungen zur Kosmologie des hellenistischen und palästinensischen Judentums,* Berlín 1966. C. WESTERMANN, *Genesis* (Biblischer Kommentar, A.T. 1,1), Neukirchen 1967. E. WÜRTHWEIN, *Chaos und Schöpfung im mytischen Denken und in der biblischen Urgeschichte,* en *Homenaje a R. Bultmann,* Tubinga 1964, 317-328.

La Biblia en sus dos Testamentos atestigua la fe en que Dios ha creado el mundo con todo cuanto existe. Acerca de este tema el Antiguo Testamento contiene varios relatos que difieren en su forma de expresión. Los dos más conocidos están al comienzo de la Biblia y constituyen los dos primeros capítulos del Génesis. El relato más antiguo es el de Gén 2, 4b-25. Dios forma de tierra al hombre y le insufla la vida. Planta para el hombre el jardín del paraíso. De la costilla de Adán forma a Eva. Maravillado, Adán reconoce en Eva a su compañera, y Dios los une a ambos en matrimonio. Gén 1,1-2,4a es el relato más reciente y describe la creación como la obra de los siete días. Al principio era el caos, representado como agua (Gén 1,2) o como desierto (Gén 2,5). Acaso la tradición (cf. más adelante, p. 21) conserva todavía una huella de que el caos se pensaba como un material previo a la creación y de que Israel, cosa comprensible, no podía formarse sin más una idea de la creación absoluta de la nada. Posiblemente así se explica que Gén 1,1 se colocara antes del texto más antiguo de Gén 1,2 como ayuda para su mejor comprensión. Así el mito del caos intemporal queda subordinado a la afirmación del comienzo del mundo por la acción de Dios. En este sentido se entiende también en nuestro texto la masa primigenia como obra divina.

Génesis 1,2 es ya solamente una descripción del estado del mundo al comienzo de la creación. Dios creó el mundo en seis días: la luz, el día y la noche, el cielo, la tierra y el mar, los luceros en el cielo, las plantas y animales, por último el hombre: varón y mujer. Dios lo creó todo sólo con su palabra.

Quizá son quinientos años los que separan a los dos relatos de la creación. El relato más antiguo de Gén 2 debe tener su origen antes del año 900, en tiempos del rey Salomón. El

más reciente de Gén 1 enumera con cuidado y precisión las muchas y diversas cosas del mundo creado. Probablemente es el resultado de la reflexión y la enseñanza teológicas durante generaciones.

Mientras se atribuye al Yahvista el relato antiguo de Gen 2, el más reciente de Gén 1, junto con otras piezas similares del Pentateuco, se asigna al escrito llamado «sacerdotal» (P), por suponersele originario en círculos teológicos. La hipótesis usual es que fue concluido en el siglo v; es decir, durante y después del exilio babilónico. Ambos relatos deben haberse fundido después del exilio (hacia el 400). La referencia mutua entre los relatos de la creación no deja lugar a dudas. Nuestro juicio actual reconoce el sentido profundo y la maestría de la narración del paraíso en Gén 2 y 3. Es un relato visual-figurativo, pero en su trasfondo la descripción está llena de un profundo saber acerca de Dios y del hombre. Las representaciones antiguas, probablemente de origen mítico, son para el autor imágenes mentales. Sólo que para el conocimiento más avanzado de Israel el Dios del relato originario de Gén 2, que trabaja como un hombre para formar de la tierra a Adán, resultaba demasiado antropomórfico. La representación posterior de Gén 1 quiere expresar la antigua fe de que el mundo y el hombre son creación de Dios de un modo adecuado a la nueva visión científica y teológica. Cuando Dios produce, no tiene que fatigarse como un hombre. Su palabra basta como expresión de su voluntad, y lo que él llama, empieza a existir. La creación por la palabra está también atestiguada en Is 48,13; Salmos 33,6.9; 148,5 (textos postexílicos). La idea de una creación del mundo por medio de la palabra recuerda tradiciones similares del antiguo oriente (en Babilonia y Egipto). También allí la palabra de la divinidad tiene una fuerza vivificante y creadora. También allí la creación por la palabra es el final

de una larga evolución por la que se superan otras representaciones toscas de la creación. No se ha demostrado ninguna conexión histórica entre el antiguo oriente y el Antiguo Testamento, y el cuadro sacerdotal de la creación por la palabra puede explicarse también (y quizás mejor) por tradiciones proféticas israelitas[1]. El relato más antiguo de Gén 2 construye alrededor del hombre el mundo cercano de su vida. Pero el conocimiento evolucionado ha descubierto la multitud de seres que hay sobre la tierra y en el ancho e inabarcable mundo; la fuerza sistematizadora pedía que se presentara todo como una única creación dándole un orden, y es lo que hace el relato más reciente de Gén 1. Este texto debe haberse colocado antes del más antiguo como una ayuda hermenéutica. Cuando el relato posterior concluye diciendo que Dios en el séptimo día descansó (Gén 2,2), revela un recuerdo del Dios trabajador del relato antiguo. Pero lo que ahora pretende el texto es presentar el descanso de Dios sólo como un ejemplo del descanso sabático de Israel.

Los relatos de la creación del Génesis se complementan con otros textos veterotestamentarios. En el Salmo 104 un poeta describe el mundo como creación de Dios utilizando unas representaciones en parte distintas de las del Génesis. Dios se ha arropado con la luz como con un manto. Ha tensado los cielos como una tienda de campaña. Ha fundado la tierra sobre columnas plantadas en el abismo del mar. Ha creado las plantas y los animales; y entre ellos también a Leviatán, el monstruo mítico, para jugar con él. De esta manera Dios es el que está infinitamente por encima de todo. Dios abreva la tierra con agua preciosa, da su alimento a los animales y hace que el hombre trabaje cada día. El único estorbo

1. W.H. Schmidt, *Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift*, 32-39.

a la divina armonía del mundo es la soberbia de los impíos y pecadores. Si el compositor del salmo dice esto al final, es porque para él el Creador es también el Señor santo, exigente e inflexible. La exégesis compara con el salmo 104 algunos versos del Himno al Sol del rey egipcio Egnaton, del siglo XIV antes de Cristo. Aunque el salmo es muy posterior, tiene una conexión con el Himno al Sol que viene dada por eslabones intermedios. Naturalmente en el himno egipcio el sol es la divinidad que lo domina todo, mientras que en el salmo veterotestamentario el astro rey no es más que una criatura de Dios [2]. Todavía se describe la creación del mundo con otras imágenes y representaciones en pasajes como Sal 24,2; Job 26,5-14; 38, 4-11; Prov 8,22-31.

En los relatos veterotestamentarios de la creación se nos transmiten elementos muy arcaicos. El Antiguo Testamento conoce todavía la representación de una dramática lucha de Yahveh con los poderes del caos [3], donde aparece indiscutiblemente un parentesco e incluso una conexión con mitos orientales. La historia babilónica de la creación, que se remonta a la mitad del segundo milenio antes de Cristo, relata la lucha de Marduk con el monstruo marino Tiamat al que hiende en dos partes formando con ellas el cielo y la tierra. En los textos ugaríticos — es decir, en las tablillas de barro encontradas modernamente en Ras Schamra, la antigua ciudad de Ugarit en Siria, y que proceden de los siglos XIII/XIV antes de Cristo — Baal lucha contra el dragón del caos. También el Antiguo Testamento presenta huellas de tales visiones arcaicas. Quizás en Gén 1,2 se hace referencia a una concepción anterior, según la

---

2. H.J. KRAUS, *Psalmen 2,* Neukirchen ³1960, 706-715.

3. H. JUNKER, *Die theologische Behandlung der Chaosvorstellung in der biblischen Schöpfungsgeschichte,* en *Mélanges Bibliques rédigés en l'honneur de A. Robert,* sin año, París, 27-37.

cual Dios al crear el mundo venció a los poderes del caos. Más claro es el Salmo 74,13ss: «Tú hendiste el mar con tu poder, quebraste las cabezas de los monstruos en las aguas; tú machacaste las cabezas de Leviatán y las hiciste pasto de las fieras. »El Sal 104 que acabamos de citar describe en los vv. 6ss: «Del océano, cual vestido, las cubriste, sobre los montes persistían las aguas; al increparlas tú, emprenden la huida, a la voz de tu trueno se precipitan.» Dios ordenó al mar: ¡Hasta aquí y no más! Ha encerrado y puesto un dique a su fuerza destructora (Job 38,8-11). Los poderes del mal duermen ahora en el fondo de la creación (Job 3,8) y Dios ha montado una guardia contra ellos (Job 7,12). El relato sacerdotal de la creación conserva un eco lejano de estas representaciones, cuando cuenta que Dios separó el agua de la tierra con el poder de su palabra y de su gesto (Gén 1,9ss). Así como una vez fue el Creador, ahora ese Dios es el Señor de la creación. «Tú domeñas el orgullo del mar, cuando sus olas se encrespan las reprimes; tú machacaste a Rahab lo mismo que a un cadáver, a tus enemigos dispersaste con tu potente brazo» (Sal 89, 10ss). Si los restos mitológicos llegan hasta el Antiguo Testamento, es ya sólo para servir al lenguaje figurado de la poesía. En otros textos (como Is 27,1; 51,9; Ez 29,3; 32,2) se aplican las viejas imágenes de la lucha con los monstruos a la acción de Dios frente a las fuerzas de la historia.

El relato de la creación de Gén 1-2,4a describe la creación con perfección doctrinal; más aún, con una racionalidad fría y casi rígida. A la grandeza del proceso corresponde la solemne monotonía en la descripción de las obras. La creación está pintada como una sucesión lógica de actos y como una ordenación planificada del mundo. Parece que el estilo de las listas es el que usaba la incipiente ciencia del oriente cuando quería abarcar y describir el mundo visible de la forma más completa

posible[4]. No se dice una sola palabra sobre el poder o la sabiduría del Creador. En la repetida fórmula aprobatoria de que la creación era buena (Gén 1,4-31) se insinúa sin embargo una suave admiración. Varios salmos expresan de manera complementaria la alabanza de la creación con cantos himnicos. De tales cantos, por lo menos los salmos 8; 19,2-7; 24, 29, pertenecen a una época más antigua. Textos como Sal 33,2-9; Sal 104; 148; Job 38,22-28; Eclo 43, rebosan un saber y una comprensión progresiva de los fenómenos de la creación. La creación misma alaba las obras de Dios (Sal 89,6; 145,10).

En la literatura sapiencial, que está bajo influjo griego, aparece la fe en la creación como doctrina de fe y como credo (Prov 3,19s; 8,22-31; 14,31; 20,12). Se concibe la creación como naturaleza, y la naturaleza como creación. La ciencia y la fe se esfuerzan por escudriñar e iluminar los misterios de la creación. El entendimiento medita sobre el ciclo del agua y el origen de la nieve (Job 26,8; 38,22-30), lo mismo que sobre la salida y puesta de los astros (Job 38,32ss). Se admira la firmeza de la tierra encima del abismo inconsistente (Sal 104,5; Job 26,7; 38,6). Dios lo ha hecho todo con sabiduría (Prov 8,22-31). También plantea esta época la cuestión de la cognoscibilidad de Dios a partir de la creación, y responde afirmativamente (Job 28,28; Eclo 24,7s).

Cuando se dice en Sab 11,17 (hacia el año 100 a.C.) que la sabiduría divina «había hecho al mundo de materia informe», se trata quizás de explicar la obra de la creación con ayuda del pensamiento griego, que explica todo devenir por la conjunción de materia y forma, y que por lo tanto supone aquí la materia informe como material originario para la acción divina. Afirmar que Dios ha creado el mundo de la nada

---

4. W.H. SCHMIDT, *Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift*, 173-177.

sólo es posible supuesta la idea filosófica del principio de causalidad, según la cual de la nada no sale nada. Esto encuentra su formulación al final del Antiguo Testamento en un libro escrito bajo influencia griega hacia el año 100 a.C.: «Te ruego, hijo, que mires al cielo y a la tierra y, al ver todo lo que hay en ellos, sepas que a partir de la nada lo hizo Dios y que también el género humano ha llegado así a la existencia» (2Mac 7,28). La exhortación se remite a la omnipotencia divina, que ha de sostener a los testigos de la fe. El Dios creador puede guardar su vida y la guardará. También se entiende ya la cuestión hermenéutica de la interpretación del relato de la creación. Filón, en *Op. mundi* 13, explica que los seis días de la creación no significan un espacio de tiempo. «Pues se sobreentiende que Dios lo produce todo de una vez.» El texto, por lo tanto, se refiere más bien a un orden sistemático de las cosas creadas. «Pero al orden pertenecía el número.» El judaísmo helenista intenta una comprensión más profunda y filosófica de la idea de la creación [5].

La fe del Antiguo Testamento en la creación se hace patente por medio de viejas representaciones mitológicas lo mismo que a través de la idea y el conocimiento del mundo que tenía entonces a su disposición. Pero los elementos tomados de otros pueblos fueron reformados y configurados por Israel a partir de su fe en Dios. En ninguna parte habla el Antiguo Testamento, como lo hacen los mitos creacionistas orientales, de que la divinidad y el mundo tengan su origen en un común abismo universal; ni habla nunca de una lucha entre dos eternas y originarias fuerzas cósmicas. Dios obra con absoluta libertad y todas las cosas son criaturas suyas. Parece que en tono de protesta contra las religiones astrales del Antiguo

5. H.F. Weiss, *Untersuchungen zur Kosmologie des hellenistischen und palästinensischen Judentums*, 60-74.

Oriente que veneraban al sol y a la luna como divinidades eternas, se afirma enérgicamente en Gén 1,14-18 que las estrellas fueron creadas y que no son otra cosa que lámparas colgadas por Dios en el cielo para alumbrar a los hombres. Tampoco es divina la vida siempre en renovación del mundo de los animales y las plantas, como creía el culto a los dioses que morían y resucitaban, sino creación de Dios. Israel asimila las representaciones de la creación que encuentra a su alrededor, pero les da un nuevo sentido al afirmar que el mundo no lo ha creado ni Marduk ni ningún otro dios, sino Yahveh, Dios de Israel. Las conexiones entre las imágenes veterotestamentarias y extrabíblicas apenas pueden explicarse como dependencias literarias, sino más bien como procedentes de tradiciones cuyos caminos normalmente no podemos rastrear.

La fe bíblica creacionista separa a la creación del Creador. Al ser el mundo pura criatura, al ser criatura todo lo que hay en él, queda desdivinizado y dejado en su escueta mundanidad. Se excluye la imagen del mundo como una emanación de Dios, al igual que un panteísmo de Dios en el mundo. Pero este mundo es en su totalidad una creación divina. Así es como está unido con Dios. Frente a cualquier concepción deísta se opone aquí el teísmo. El mundo con cuanto contiene, con todos sus bienes y fuerzas, es algo querido por Dios; por ello es bueno y nunca malo, y la fe debe afirmarlo en su totalidad. El propio juicio de Dios sobre la obra de la creación reza: «Bueno, muy bueno» (Gén 1,31). Probablemente Israel ha experimentado también las objeciones de la realidad frente a esta fe y ha tenido que mantenerla contra viento y marea, como ocurre en el libro del Eclesiastés. Dios era el dominador incomprensible. Mas no cabía un dualismo trágico y ascético, según el cual el mal estaría en el mundo desde sus orígenes junto a Dios. El mal tiene su fundamento siempre en la de-

cisión y en la culpa del hombre (cf. infra p. 133-138). En cambio, el bien no es nunca simplemente naturaleza, sino siempre don de Dios. Por eso, el hombre no puede asegurar nunca su vida en el mundo por sus propias fuerzas. Su vida está siempre expuesta, como está también y desde luego asegurada por la promesa salvífica de Dios. Como creatura la creación está siempre bajo el poder y la llamada de Dios. Por eso la creación es el comienzo de la historia, ya que a partir de ella se desarrollan las relaciones entre Dios y el mundo. Tales relaciones son para Israel, como para el Nuevo Testamento y el cristianismo, la base fundamental de la existencia.

Los comienzos del mundo no son asequibles al conocimiento humano, como no lo son los comienzos del hombre mismo y de su historia. Esto vale todavía hoy, a pesar de todas las ciencias, lo mismo que valía para Gén 1-3. Ningún recuerdo histórico humano alcanza hasta los comienzos pasando por los inconmensurables espacios de tiempo que nos separan de ellos. Los comienzos escapan por completo al recuerdo, ya que el relator es siempre posterior al comienzo, y siempre supone ya con su existencia el origen. Nunca lo ha vivido y no puede describirlo. Sería malentender las narraciones del Génesis si se quisiera buscar en ellas informes prehistóricos. Son una proclamación profética retrospectiva. Los profetas emplean motivos de la creación para describir los tiempos primitivos, los presentes y los finales. El mito del primer hombre que se coloca en el lugar de Dios aparece con otra redacción en Is 14,13-15; Ez 28,11-19; Job 15,7ss. Se echa mano de los motivos del paraíso para representar la futura era de bendición: así la amistad con Dios: Os 2,21s; Jer 31,31-34; la fecundidad: Os 2,24; Is 7,15; la abundancia de agua: Is 41, 18s; Ez 47,1-12; Zac 14,8; la paz: Is 11,6-9; 41,18s; 55,12; Zac 9,10; la vida sin enfermedad ni muerte: Is 25,8; 65,20.22;

Zac 8,4. El tiempo de la salvación se llama abiertamente paraíso (Ez 36,35; Is 51,3)[6]. (Las profecías sobre las obras de la creación que aparecen en Am 4,13; 5,8; 9,5s, no parecen ser, sin embargo, palabras originales del profeta Amós, sino aclamaciones litúrgicas añadidas más tarde.) Esa profecía de la creación es interpretación explicativa del principio, sacada de la fe monoteísta de Israel en la creación. Tal proclama vale tanto cuanto vale esa fe en Dios, y es revelación en el mismo grado en que es revelación esa fe en Dios. Según su género literario hay que calificar estos textos como etiologías. Los relatos quieren dar razón de la existencia en que se encuentra el narrador. Éste se plantea la vasta cuestión del origen del mundo. Gén 1 y 2 responden que el mundo es creación de Dios. Hay además en el mundo algunos fenómenos curiosos que piden una explicación: por ejemplo, el ser inquietante de la serpiente que se arrastra por el suelo, cosa que al hombre se le aparece como un castigo (Gén 3,14); también la destrucción de la paz original entre los animales (Gén 2,19s) y la enemistad entre el hombre y aquéllos (Gén 3,15). Se explican asimismo etiológicamente las condiciones de vida del hombre en el mundo (cf. infra p. 133). De manera fundamentalmente similar se razona la existencia del mal en el mundo por medio del pecado original de los primeros padres (Gén 3) (cf. infra p. 138). En todo caso la etiología interpreta la realidad vivida, a partir de la historia del primer comienzo que se mantiene como un presente en que se apoya la existencia[7].

---

6. J. JEREMIAS, art. παράδεισος, en *Theol. Wörterbuch z.NT* 5, 1954, 763-771; J. DANIÉLOU, *Sacramentum futuri*, París 1950, 3-52.

7. K. RAHNER, *Die Hominisation als theologische Frage*, en P. Overhage-K. RAHNER, *Das Problem der Hominisation*, Friburgo de Br. 1961, 32-42. K. Rahner quiere distinguir una etiología mitológica y una etiología histórica; véase al respecto N. LOHFINK, *Genesis 2f. als «geschichtliche» Aetiologie*, en «Scholastik» 38 (1963) 321-334.

Lo que en definitiva interesa a la doctrina veterotestamentaria de la creación no es elaborar una teoría cosmológica, sino dar un testimonio de su fe en Dios, creador de los pueblos, de su pueblo y de cada hombre, y como tal, Señor de la historia y de la historia de salvación. Una de las afirmaciones más antiguas, y que resume en una sola frase que el Creador es también el poderoso Señor de la historia, es Jer 27,5: «Yo hice la tierra... y la doy a quien me place.» El poder creador de Yahveh condiciona su poder dirigente de la historia (Jer 31,35-37; Is 45,12). Como es el Creador, Yahveh es también el Salvador de cada hombre (Is 44,24). El Primero es también el Último (Is 44,6). Los textos del Deutero-Isaías, pertenecientes al tiempo del exilio, nos permiten ver cómo Israel, en la tribulación casi angustiosa del destierro, sacó de su fe en la creación la consecuencia de que el Creador del mundo es y será también el protector y el salvador de Israel. Quien ha creado el mundo, lo llevará también a su plenitud al fin de los tiempos. A un comienzo por voluntad divina responde la consumación final. La creación del mundo, la salvación de Israel y de todos los hombres, y la consumación final, son obra del único Dios. En este sentido se alaba en los Salmos al Dios auxiliador — según parece todos de origen postexílico — como «el que ha hecho el cielo y la tierra» (Sal 115,15; 121,2; 124,8; 134,3; 146,6). El que es Creador tiene el poder y la voluntad de obrar la salvación. Según esto la creación es comienzo y parte de la historia y de la historia de salvación que siguen su curso en el tiempo. El imperio de Dios es el mismo desde la creación del mundo, pasando por la historia de Israel, hasta la ayuda que presta en el tiempo presente a los hombres inocentes (Sal 33;136; Neh 9,6-37).

La creación de Dios se prolonga en su conservación del mundo. Así que una vez más el enunciado de la creación no

es el relato de algo pasado, sino una profesión de fe para cada instante del presente. El mundo es siempre creación de Dios: «Que Dios desde siempre es Yahveh, creador de los confines de la tierra, que no se cansa ni se fatiga, y cuya inteligencia es inescrutable» (Is 40,28). En la misma y única profesión de fe el profeta habla de Yahveh, como del «que crea los cielos y los extiende» y «da aliento al pueblo que hay en la tierra y espíritu a los que por ella andan» (Is 42,5). El Creador produce siempre el mundo, y lo produce en cuanto que lo rige y conserva (Job 9,5-8).

La historia de la creación del mundo y del hombre se encuentra hoy al comienzo del libro de la Biblia y es desde luego objetivamente el comienzo de toda historia y de toda historia salvífica. Pero la historia de la creación no fue escrita en modo alguno al principio ni como primer capítulo de la Biblia. El comienzo de la experiencia de Dios y de la tradición creyente de Israel fue el acontecimiento de su liberación de la esclavitud de Egipto. Dios se revela bajo el nombre de Yahveh al pueblo oprimido en Egipto (Éx 3,13s). El nombre significa probablemente que Dios es el que siempre está ahí, el cercano, el fiel, el salvador, el Dios de la alianza. Al salir de Egipto Israel experimentó que su Dios era el protector poderoso. Esto es lo que proclamaba la más antigua profesión de fe de Israel, profesión que se repite una y otra vez (Dt 6,20-24; 26,5-9; Jos 24,2-13). Para ayudar a Israel, Dios dirigía también los destinos de los otros pueblos. A partir de este acontecimiento y experiencia Israel se preguntaba retrospectivamente: ¿Dónde había actuado hasta ahora su Dios? Y la respuesta era: había elegido y bendecido a los padres, a Abraham, Isaac y Jacob. Pero Israel seguía preguntando hasta llegar al conocimiento de que ese Dios al principio había creado el mundo como espacio para el hom-

bre, y desde el principio lo había conservado en su existencia. La fe de Israel en la creación era inicialmente algo secundario, hasta que se pensó y expresó directamente. Desde este punto de vista el sentido de la historia de la creación no es un enunciado sobre la historia de la naturaleza sino sobre la historia de la humanidad. Así es como los profetas proclaman la omnipotencia de Yahveh en la creación y extraen de ella confianza y consuelo para los hombres atribulados (Jer 14,22; 31, 35; Is 40,27s; 44,23; 45,8; 48,12). Si bien Israel expresaba su convicción creyente con ayuda de representaciones míticas anteriores, lo que en su mundo circundante era mito pasaba a ser en la fe de Israel el comienzo de la historia, como obra continuada de su Dios.

Ya los padres de la Iglesia entendieron la historia primigenia del Génesis como visión y proclama proféticas. A Moisés, como autor de esta historia, le llaman profeta. El Crisóstomo (Homilías sobre el Génesis 2,2 = Migne PG 53,28) le coloca, como vidente del pasado, por encima de los que predicen el futuro [8].

8. J. SCHILDENBERGER, *Vom Geheimnis des Gotteswortes*, Heidelberg 1950, 263; muchos textos patrísticos en E. DORSCH, *Die Wahrheit der biblischen Geschichte in den Anschauungen der alten Kirche*, en «Zeitschrift f. katholische Theologie» 29-31 (1905-1907).

II

NUEVO TESTAMENTO

R. BULTMANN, *Theologie des Neuen Testaments,* Tubinga [5]1965. M. MEINERTZ, *Theologie des Neuen Testaments,* 2 vols., Bonn 1950. R. SCHNACKENBURG, *Neutestamentliche Theologie,* Munich 1963. H.L. STRACK - P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch,* vols. 1-6, Munich [1-4]1922-1965. R. BULTMANN, *Das Verständnis von Welt und Mensch im Neuen Testament und im Griechentum,* en *Glauben und Verstehen* 2, Tubinga [4]1965, 59-78; id., *Der Mensch und seine Welt nach dem Urteil der Bibel,* en *Glauben und Verstehen* 3, Tubinga [3]1965, 151-165. O. CULLMANN, *Die Schöpfung im Neuen Testament,* en *Ex Auditu Verbi, Theologische opstellen aangeboden aan G.C. Berkouwer,* Kampen 1965, 56-72. G. LINDESKOG, *Studien zum neutestamentlichen Schöpfungsgedanken* 1, Uppsala 1952. R. VÖLKL, *Christ und Welt nach dem Neuen Testament,* Wurzburgo 1961.

El Nuevo Testamento comparte la fe y la doctrina del Antiguo Testamento y del judaísmo coetáneo.

1. *Los sinópticos*

Para Jesús es tan evidente la fe en el Dios Creador que la expresa sin énfasis alguno. Al hablar del matrimonio y del divorcio dice: «Desde el comienzo de la creación Dios los

hizo varón y hembra» (Mc 10,1-9). (La hermenéutica pregunta cómo hay que entender esta fórmula. Se puede entender y traducir de estos modos: desde el principio del mundo creado, o también desde aquel principio que fue el acto creador. En este caso se podría decir que la creación del mundo por Dios es el principio absoluto, de manera que antes no había nada. ¿Pero se pueden sacar tales afirmaciones de la palabra de Jesús o de los evangelistas?) Como quiera que sea, estas palabras significan que el mundo y los hombres tienen su principio en la creación de Dios. En aquel principio instituyó Dios el matrimonio entre varón y mujer como comunidad indisoluble. Y si más tarde la ley de Moisés permitió el acta de divorcio, fue ya una desviación del primitivo orden de Dios y una concesión a la maldad humana. La creación tenía al principio su estado ideal, que fue trastornado y destruido por el pecado del hombre. La vieja historia de la creación tiene su validez antes de toda historia y toda ordenación posteriores. Para Jesús la creación es la realidad fundamental. El himno jubiloso del Hijo comienza con el reconocimiento y la adoración del Creador: «Yo te bendigo, Padre, Señor del cielo y de la tierra» (Mt 11,25). Pero sobre la historia que media entre la creación y el fin de los tiempos, otra palabra del Señor dice: «Porque aquellos días habrá una tribulación como no la hubo igual desde el principio de la creación, que hizo Dios, hasta el presente, ni la volverá a haber» (Mc 13,19). La historia, pues, de la creación está henchida de numerosas penalidades.

Pero el mundo, por ser originariamente creación de Dios, es bueno. Es lo que dice una y otra vez el relato creacionista veterotestamentario: «Y vio Dios que estaba bien» (Gén 1,4-31). En cambio, según la ley de Israel, había muchas cosas impuras que hacían impuro al hombre; por ejemplo los animales, los cadáveres o los procesos sexuales. Eran animales que ser-

vían para el culto de dioses extranjeros (como el cerdo, que era el animal sacrificial de los cananeos) y de los cuales, por tanto, Israel tenía que mantenerse aislado. Eran procesos en los cuales se creía que operaban poderes demoníacos dominadores del hombre, como la sexualidad y la muerte. Y si uno había caído bajo ese influjo de los demonios, tenía que limpiarse y purificarse antes de poder reingresar en la comunidad del pueblo o con Dios. Por eso, el Antiguo Testamento había elaborado una amplia y detallada ley de purificación (Lev 11-15; Dt 14, 1-21). El fariseísmo había desarrollado aún más estos preceptos en muchos detalles aislados y los había hecho obligatorios para la gente piadosa. De ahí que se lavaran varias veces al día.

La palabra de Jesús hizo volver a la original valoración y apreciación del mundo creado. Los Evangelios cuentan que los fariseos hacían reproches a los discípulos de Jesús porque comían con las manos sin lavar. Jesús contesta que eso son exterioridades, culto vano y huero de Dios (Mc 7,18). Y además declara: «Nada hay fuera del hombre que, entrando en él, pueda hacerle impuro; es lo que sale del hombre lo que le hace impuro» (Mc 7,15). Y el evangelista hace notar que con esto Jesús «declaraba puros todos los alimentos» (Mc 7,19). Según la palabra del Señor, la creación es ahora lo que era al principio, el lugar de la revelación del señorío y de la bondad de Dios. Así dice Jesús: «Fijaos en los cuervos que ni siembran ni cosechan; que no tienen bodega ni granero, y Dios los alimenta. Fijaos en los lirios, cómo no hilan ni tejen. Pero yo os digo que ni Salomón en toda su gloria se pudo vestir como uno de ellos» (Lc 12,24-47). «¿No se venden dos pajarillos por un as? Pues bien, ni uno de ellos caerá en tierra sin el consentimiento de vuestro Padre. No temáis, pues; vosotros valéis más que muchos pajarillos» (Mt 10,29s). Para la

plena comprensión de estas palabras habría que recordar acaso que en el Antiguo Testamento los cuervos son llamados animales impuros (Lev 11,15; Dt 14,14) y que según la teoría de los rabinos los cuervos pequeños son olvidados por sus propios padres (Sal 147,9; Job 38,41). ¡Pero Dios cuida de ellos! [9]

Mas ¿no es la realidad distinta? ¿No está la creación repleta de luchas y angustias, de muerte y destrucción? ¿No lo sabía Jesús, no lo ha visto? Sin duda alguna, a ello se refiere. Habla de ello incluso en los textos que acabamos de aducir. De la magnificencia de las flores dice que son yerba que hoy está en el campo y mañana va a ser echada al horno (Lc 12,28). De los gorriones afirma que caen a tierra (es decir que son atrapados en la ruina), a pesar de que el Padre lo sabe. Pone como ejemplo las flores y los pájaros, pero ve la propia vida del hombre en doloroso contraste con lo que está reservado a los animales (Mt 8,20). Jesús habla de la dureza de corazón y de la maldad de los hombres, que han corrompido la creación (Mc 10,5). Habla de la incesante necesidad de la vida: «Cada día tiene bastante con su inquietud» (Mt 6,34). En sus discursos escatológicos Jesús habla de los ayes (Mc 13,17) y de la apretura que llenan el mundo y que al final lo dominan y lo devoran en su ocaso (Mc 13,19). Guerras y noticias bélicas devastan la tierra desde ahora hasta el fin (Mc 13,7). Sin duda que se trata de la tribulación de los últimos tiempos. Pero esos últimos tiempos no son un futuro lejano, sino que comienzan ya ahora, según la palabra de Jesús. Ese futuro irrumpe de continuo en el presente como el acontecimiento permanente de los juicios de Dios. Y la creación entera acusa siempre su sacudida.

Pero, en definitiva, Cristo ve y sostiene la corrupción de

---

9. H.L. STRACK - B. BILLERBECK, op. cit. 2, 191.

lo creado al asumir como Salvador las enfermedades. Cumple en su persona lo dicho por el profeta Isaías (53,4) que afirma: «Tomó nuestras dolencias y cargó con nuestras enfermedades» (Mt 8,17). Cuando Cristo cura a los enfermos está luchando contra los poderes diabólicos, a los que atribuye la corrupción de lo creado, la cual se hace visible a su vez en la enfermedad y en la muerte.

La creación presenta aspectos totalmente antitéticos. Es el lugar en que se revelan el señorío y la bondad de Dios. Pero la figura del mundo está determinada también por el pecado, la enfermedad y la muerte.

Los Evangelios dicen además que el mundo y sus bienes pueden convertirse para el hombre en un peligro y tentación. Cuentan que un rico pregunta a Jesús cómo podría alcanzar la vida eterna. Jesús le exhorta a donar sus bienes y después seguirle. El rico no puede decidirse a hacerlo. Una sentencia del Señor, añadida a la narración, advierte: «¡Qué difícil será que los que tienen riquezas entren en el reino de Dios!» Otra sentencia de Jesús enumera los bienes a los que el discípulo ha de estar dispuesto a renunciar: «Nadie que haya dejado casa, hermanos, hermanas, madre, padre, hijos o hacienda por mí y por el Evangelio, quedará sin recibir el ciento por uno: ahora, al presente, casas, hermanos, hermanas, madres, hijos y hacienda, con persecuciones; y en el siglo venidero, la vida eterna» (Mc 10,28-31). En esta sentencia desarrollada del Señor se le promete al discípulo casas, hermanos y hermanas ya para este tiempo. Con esto se indica evidentemente a los demás cristianos que el discípulo encuentra en la comunidad, cuyos miembros, según declara a menudo el Nuevo Testamento, se llamaban hermanos y hermanas. Tampoco la distinción entre el eón presente y el futuro corresponde a la manera de Jesús, que habla sencillamente de la cercanía del

reino de Dios. Más bien es el lenguaje de la apocalíptica y la escatología judías de entonces, por lo cual la sentencia en esta forma pertenece probablemente a la comunidad palestinense. Pero sigue siendo un dicho del Nuevo Testamento, derivado de las palabras de Jesús. Según él, los bienes del mundo resultan problemáticos frente al Evangelio y de cara al seguimiento y figura de Cristo. Además una comparación precisa de los sinópticos muestra que Lucas (18,29), al enumerar las cosas a las que hay que renunciar, señala: mujer, hermanos, padres, hijos. Ha añadido, pues, la mujer y el matrimonio; y esto es algo muy significativo: para no pocos escritos de nuestro Nuevo Testamento el matrimonio resulta un problema especial.

Algo parecido se dice más adelante en la parábola del banquete nupcial (Mt 22,2-10). El señor del banquete envía a sus servidores a llamar a los invitados. Éstos no le prestan atención sino que se marchan, el uno a su tierra, el otro a su negocio. Con más detalle describe Lucas las excusas: «He comprado un campo..., he comprado cinco yuntas de bueyes..., me he casado...» (Lc 14,18-20). Los bienes del mundo pueden apartar del reino de Dios. Y otra vez aparece clara la especial reflexión de Lucas cuando añade: me he casado. Para Israel el matrimonio era tan incuestionablemente una creación de Dios, que apenas se entiende cómo puede ser impedimento para entrar en el reino de Dios. ¿Acaso es esto ya indicio de una valoración cristiana de la virginidad?

Palabras similares del Señor se encuentran en Lc 17,26-30. Acerca de los hombres del diluvio en los tiempos de Noé y de la generación anterior a la destrucción de Sodoma se dice: «Comían, bebían, tomaban mujer o marido... compraban, vendían, plantaban, construían. Y la desgracia los hizo perecer a todos. Lo mismo sucederá el día en que el Hijo del

hombre se manifieste.» Una vez más, pues, se advierte que no debe olvidarse por encima de los negocios y bienes del mundo el apremiante juicio de Dios. El mundo es la creación buena de Dios; pero lleva el lastre del pecado, la descomposición y la muerte, y puede convertirse en un peligro para el hombre.

¿De dónde viene este carácter antinómico? Las palabras de Jesús señalan dos causas. Según Mc 10,5s, el mundo presente se ha hecho malo, comparado con la creación original, a causa de la maldad de los hombres. El pecado del que los hombres son responsables es en la creación corrupción y culpa.

El relato de Lc 13,10-17 menciona otra causa. Jesús cura a una mujer encorvada. «Había una mujer a la que un espíritu tenía enferma hacía dieciocho años; estaba encorvada y no podía en modo alguno enderezarse. Al verla Jesús la llamó y dijo: Mujer, quedas libre de tu enfermedad. Y le impuso las manos. Y al instante se enderezó, y glorificaba a Dios. Pero el jefe de la sinagoga, indignado de que Jesús hubiese hecho una curación en sábado, decía a la gente: Hay seis días en que se puede trabajar; venid, pues, esos días a curaros y no en día de sábado. Replicóle el Señor: ¡Hipócritas! ¿No desatáis del pesebre todos vosotros en sábado a vuestro buey o vuestro asno para llevarlos a abrevar? Y a ésta que es hija de Abraham, a la que ató Satanás hace ya dieciocho años, ¿no estaba bien desatarla de esta cadena en día de sábado?»

Nuestros médicos actuales ante la enfermedad de esta mujer tal vez diagnosticarían una parálisis nerviosa o muscular. Jesús dice que Satanás ha amarrado a la mujer. Ambos juicios de ninguna manera se excluyen mutuamente. Lo que pasa es que parten de puntos de vista totalmente distintos. La palabra de Jesús está pronunciada desde una fe bíblica. Según ella Dios es el Creador y origen de la vida. La descom-

posición de la vida por la enfermedad y la muerte no puede provenir del mismo origen. Es la obra de un enemigo de Dios, del mal en el mundo; pero el mal no es sólo una idea sino un poder destructor. Jesús se sabe en lucha con ese rival de Dios. Ha venido precisamente para vencer a Satán. Quiere volver a crear el mundo sano y originario de Dios. Quiere recuperar el reino perdido de Dios. Por eso dice: «Pero si por el dedo de Dios expulso yo los demonios, es que ha llegado a vosotros el reino de Dios» (Lc 11,20).

Los milagros curativos de Jesús no son sencillamente prodigios estupendos, sino el comienzo del reino de Dios que se acerca, y la garantía de que ese Reino llegará en su plenitud.

En el relato de la curación de la mujer encorvada el sentido y el fin de las curaciones están quizás expresados de otra manera. La historia recalca que Jesús cura en sábado y que la curación llena el verdadero objeto del sábado. El sábado es la plenitud de la obra de la creación y está como tal santificado por Dios. Por eso es el sábado el día apropiado para la curación milagrosa, ya que Jesús quiere llevar a cabo la consumación del mundo. Él mismo es el amanecer del eterno sábado de un mundo curado y en paz. En este sentido dirá más tarde la carta a los Hebreos (4,9) que el pueblo de Dios acabará alcanzando la gran paz sabática.

La obra salvadora de Dios comienza con la creación. Pero llegará a una etapa final. En el juicio final dice el Juez del mundo: «Recibid la herencia del reino preparado para vosotros desde la creación del mundo» (Mt 25,34). Ya desde la creación la voluntad salvífica de Dios tenía planeado el final como entrada en el reino. Según Ap 13,8; 17,8 los nombres de los creyentes están escritos desde el principio del mundo en el libro de la vida. Según Ef 1,4 los santos han sido elegidos en Cristo «antes de la creación del mundo».

La palabra original de Jesús se desarrolla cada vez más en el testimonio de los apóstoles.

2. *Pablo*

Pablo[10] vive de su herencia judía. A ella pertenece el Antiguo Testamento, con el que Pablo tiene una relación profunda, ya que como rabino ha estudiado metódicamente la Ley y como fariseo era celoso de la misma. Gracias a su formación escolar expresa a menudo con conceptos más profundos lo que el Antiguo Testamento describe de forma plástica. Pero en Pablo la procedencia judía, el pasado y el presente se sitúa a la clara luz de la historia de Cristo. Esta historia significa con frecuencia un juicio nuevo, de repulsa o aprobación, acerca de la Ley y del templo. A partir de ahora empieza el tiempo nuevo y definitivo de la salvación. Pablo desarrolla según esta línea también la doctrina veterotestamentaria de la creación.

a) Dios creó y crea de la nada

Si Gén 1 describía la obra de los siete días en sus detalles, Pablo resume (Rom 4, 17): Dios es «el que llama a las cosas que no son para que sean». Mientras para el hombre sólo tiene un sentido llamar a lo que es, el poderío de la palabra de Dios se muestra precisamente en que puede llamar a lo

10. B. RIGAUX, *Paulus und seine Briefe*, trad. Munich 1964; G. HIERZENBERGER, *Weltbewertung bei Paulus nach 1 Kor 7,29-31*, Düsseldorf 1967; W. SCHRAGE, *Die Stellung zur Welt bei Paulus, Epiktet und in der Apokalyptik*, en «Zeitschrift f.Theologie und Kirche» 61 (1964) 125-154.

que no es, y aparece a su llamada [11]. Pero con esto Pablo no cuenta solamente algo que ocurriera una vez hace tiempo. El contexto dice que de la misma manera obró Dios con Abraham y Sara en su ancianidad. De las fuerzas extenuadas de ambos progenitores suscitó a Isaac, el heredero previamente prometido (Rom 4,19). Pero también a nosotros nos sucede lo mismo, ya que creemos que aquél que resucitó a Jesús, también nos resucitará a nosotros para la justicia (Rom 4,25). Dios es siempre el creador, que de la muerte suscita la vida y que de la nada hace salir el ser. La historia de la creación no es un relato de algo pasado, sino una exposición sobre el hombre interpelado en cada uno de sus momentos.

De manera semejante desarrolla Pablo el enunciado de la creación de la luz en Gén 1,3: «Dios que dijo: del seno de las tinieblas brille la luz, él mismo ha hecho brillar la luz en nuestros corazones, para irradiar el conocimiento de la gloria de Dios que está en la faz de Cristo» (2Cor 4,6). En una grandiosa panorámica de la historia, se concibe a Dios como el que siempre produce luz en las tinieblas. Dios fue el que al principio del mundo creó la luz. Ahora irradia de nuevo en la faz de Jesucristo y en la revelación cristiana. El mismo Dios ilumina constantemente con la claridad de la fe el corazón creyente [12]. Así pues, la creación es una vez más

---

11. Por medio de los eslabones intermedios de ciertas fórmulas corrientes en su tiempo, Pablo hace referencia a la historia de la creación de Gén 1. De manera semejante dice Ap. Baruch sir 48,8: «Con una palabra llamas a la vida a lo que no es»; y FILÓN, *Creat. princ.* 7: «Pues él llamó al ser a lo que no era»; cf. O. MICHEL, *Der Brief an die Römer*, Gotinga [13]1967, *ad loc.*

12. Tal vez Pablo toma ideas y fórmulas de su tiempo. Filón compara repetidamente la creación de la luz y del sol con el alumbramiento de noticias divinas en el espíritu del hombre, y con el éxtasis causado por Dios. También aquí es Dios mismo quien produce la luz en la naturaleza y en la religión (FILÓN, *Som.* 1,72-76; *Praem. et poen.* 25; *Migr. Abr.* 39; *Plant.* 40). El propio Filón utiliza probablemente ideas y términos de la mística

no sólo algo ocurrido en tiempo pasado, sino constante y operativa presencia de la salvación. Donde Dios está, está siempre la luz, y en cualquier parte que resplandezca la luz en la historia y en la historia de la salvación, es Dios quien está obrando.

b) El Creador actúa en el mundo. Creación y redención

El mundo en cuanto creación no sólo ha sido intentado una vez, sino que es querido siempre y en cada momento. Es siempre creación de Dios, en Dios y para Dios; Dios es tan Creador como mantenedor y fin de todo lo creado. «De él, por él y para él son todas las cosas. ¡A él la gloria por los siglos!» (Rom 11,35). Esta sentencia doxológica de Pablo contiene probablemente una larga prehistoria. El panteísmo estoico expresa durante siglos su religiosidad con fórmulas semejantes, hasta que finalmente Marco Aurelio *(Soliloquios* 4,23) puede decir: «Todo lo que aporta el correr de tus años, oh Naturaleza, es fruto para mí. De ti viene todo, todo está en ti y hacia ti va.» Esta forma de piedad y su lenguaje fueron conocidos por el judaísmo griego a través de la mística helenística de los siglos precristianos, y asimilados a las oraciones judías [13]. El significado, sin embargo, va cambiando, cosa que se puede reconocer en Pablo precisamente. El Dios, en el que está todo según Pablo, no es una Naturaleza entendida panteísticamente, sino el Dios personal que obra en la historia y que al final se ha revelado en Cristo. Por tanto, en Pablo la fórmula tiene

helénica, que compara de manera parecida la luz natural con el conocimiento salvífico *(Corpus Herm.* 7,7).

13. H. HOMMEL, *Schöpfer und Erhalter,* Berlín 1956, 99-107; F. MUSSNER, *Christus, das All und die Kirche,* Tréveris 1955, 29-33; E. NORDEN, *Agnostos Theos,* Darmstalt [4]1956, 240-254; 347-354.

un sentido distinto al que tiene en la filosofía estoica. Tal vez Pablo evita instintivamente en la fórmula trimembre el miembro «en ti», como dice Marco Aurelio, y lo sustituye por el miembro central «por él». «En ti» significa la absorción del Todo en la esencia panteística; «por él» caracteriza a Dios como creador y salvador que actúa en la historia y que la conduce a su fin. El interés de Pablo no va dirigido a la naturaleza sino siempre a los hombres. Y si en Rom 11,36 habla del «todo», en Rom 11,32 se refiere a la totalidad del género humano: «Pues Dios encerró a todos los hombres en la incredulidad para ejercitar su misericordia con todos.»

El Nuevo Testamento gusta de describir el conjunto de la creación con el concepto del «todo»[14]. En 1Tim 6,13 encontramos una fórmula peculiar: «Te recomiendo en la presencia de Dios que da vida a todas las cosas, y de Jesucristo, que ante Poncio Pilato rindió tan solemne testimonio.» Estas palabras provienen quizá de una fórmula confesional bipartita, que de manera simbólica nombra juntos al Padre y a Cristo. La acción creadora de las divinidades se llama en la religiosidad helenística «dar vida» (ζωογονεῖν)[15]. En el mismo sentido dice la Biblia griega (1Re 2,6 = 1Sam 2,6) que «Yahveh mata y da vida». La fe bíblica en la creación está aquí formulada con una expresión griega. 2Cor 5,18 resume así el mensaje de la nueva creación en Cristo, que es lo mismo que la reconciliación: «Todo procede de Dios.» El misterio de la redención estaba «escondido desde siglos en Dios, creador de todas las cosas» (Ef 3,9). En Ef 4,6 se fundamenta la unidad de la Iglesia en la unidad de la creación: «Un solo Dios y Padre de

---

14. B. Reicke y G. Bertram, art. πᾶς, en *Theol. Wörterbuch z. NT* 5, 1954, 885-895.

15. Pruebas en los diccionarios; así cf. R. Bultmann, art. ζωογονεῖν, en *Theol. Wörterbuch z. NT* 2, 1935, 875s.

todos, que está sobre todos, por todos y en todos.» En Col 1,15 y Heb 2,10s el todo está referido a Cristo como al mediador de la creación (véase más adelante, p. 44-48). Según la fe del Nuevo Testamento, el actual obrar salvífico de Dios tiene su fundamento en la acción creadora del mismo Dios. Es una única obra creadora que se prolonga y que alcanza su meta en la única obra salvadora.

c) El Creador puede ser conocido por medio de la creación

La creación lleva en sí misma la huella de Dios, y por ella puede ser conocido el Creador. «Lo que de Dios se puede conocer, está en ellos manifiesto (en los hombres): Dios se lo manifestó. Porque lo invisible de Dios, desde la creación del mundo, se deja ver a la inteligencia a través de sus obras: su poder eterno y su divinidad, de modo que son inexcusables» (Rom 1,19ss). Dios es siempre el misterioso; nunca se le puede conocer totalmente. Es invisible, pero por las obras de la creación se puede percibir con los ojos de la razón su eterno poder y divinidad. Pero esto mismo sólo es posible porque Dios se nos abre gratuitamente: «porque Él lo ha manifestado». Sin embargo, éste no es más que el caso ideal y posible. El hombre no ha realizado esa posibilidad ideal; pero hasta tal punto se trata de una posibilidad real, que su no-realización es culpable. No se puede disculpar a los hombres el que no hayan conocido y reconocido a Dios.

En Rom 1,19s Pablo sigue razonamientos y convicciones del judaísmo helenista de su tiempo, el cual deduce también del mundo contemplado como criatura la existencia del Creador. Así, por ejemplo, el libro de Sabiduría (13,1-10): «De la grandeza y hermosura de las criaturas se llega, por analogía,

a contemplar a su Autor.» La Biblia se halla bajo el influjo de la filosofía antigua, que desde tiempo atrás, y partiendo de la creación, había inducido la existencia del Creador [16].

Naturalmente no por eso deja de ser cierto lo que dice Pablo en Rom 8,20-23. Tal como está ahora, la creación no ofrece el cuadro de la armonía y el orden divinos, sino que yace en angustias y dolores y está sometida a la corrupción. Así pues, el Creador está en su creación más bien escondido que visible.

d) El mundo ha sido creado por Cristo y en Cristo

Pablo resume una vez las relaciones de la creación con Dios en esta frase: «Para nosotros no hay más que un solo Dios, el Padre, del cual proceden todas las cosas y para el cual somos; y un solo Señor, Jesucristo, por quien son todas las cosas y por el cual somos nosotros» (1Cor 8,6). Pablo hablaba bajo la idea de que el mundo está lleno de muchas fuerzas demoníacas, veneradas como dioses y señores por los paganos. Todos esos poderes no pueden nada contra el fiel cristiano. Los cristianos son hijos del único Padre, Creador del mundo y meta final de la vida de los hombres. Además los cristianos

---

16. La prueba cosmológica de la existencia de Dios comienza en la filosofía presocrática; en Platón concluye del mundo a su hacedor y a su artista forjador; en Aristóteles, del movimiento al motor. Las pruebas continúan en la Stoa. Así dice el escrito pseudoaristotélico *De mundo* 6: «Cierto que Dios es invisible para cualquier naturaleza mortal, pero se le contempla en sus obras.» Bajo este influjo, el judaísmo helenista recalca que el conocimiento natural de Dios está abierto al hombre, y que éste es culpable de su negación (*Test. Nef.* 10,4-8; *Henoc et.* 99,7-10; *Ap. Baruc sir.* 54, 17ss; *Or. Sib.* 3,8-35; FILÓN, *Op. mundi* 70ss; *Spec. leg.* 1,18-20; JOSEFO, *C. Ap.* 2,167); cf E. NORDEN, *Agnostos Theos*, 24-29; R. BULTMANN, *Die Unsichtbarkeit Gottes*, en *Beiträge zum Verständnis der Jenseitigkeit Gottes*, Darmstadt 1965, 43-63 (= *Exegetica*, Tubinga 1967, 174-197).

pertenecen al único Señor y Cristo, ya que todo es por él y nosotros mismos existimos por él. La doctrina creacionista no es para Pablo un enunciado científico acerca del mundo. Es una proposición que sólo se entiende correctamente cuando se percibe su alcance para el hombre; por consiguiente, cuando se entiende que yo vengo de Dios y a Él voy.

Pablo afirma aquí de Cristo que es el Señor; es decir, que posee categoría divina y que todo ha sido creado por él. Pablo da por supuesto lo que él mismo dice en otro lugar, que Cristo es el Hijo eterno de Dios (Rom 1,3ss). Como tal estaba junto al Padre desde toda la eternidad. Cuando con la creación comenzó el tiempo, también él se convirtió en el mediador de la creación. Nos resultará más comprensible esta cristología de Pablo si tenemos en cuenta que estaba preparada por la literatura sapiencial judía. A la esencia de Dios pertenece su sabiduría, que todo lo sabe, conoce y dirige (Prov 8,22-26; Eclo 24,9). En los libros sapienciales, que fueron escritos en Israel después del exilio, la sabiduría de Dios se nos presenta al final como personificada junto a Dios. Es una figura de la grandeza divina (Sab 7,25s), habita en el cielo (Eclo 24,4) y comparte con Dios su trono (Sab 9,4). La sabiduría toma parte en todo lo que Dios obró y obra en el mundo. Estaba presente en la creación originaria (Prov 3,19s; 8,22.27-31; Eclo 24,5) y ahora lo rige todo (Sab 8,1) y en cuanto Providencia de Dios rige la historia (Sab 10,1-11,4), así como la historia de salvación (Sab 9,18). Dios obra por medio de la Sabiduría lo mismo que obra por medio de su Espíritu (Sab 9,17). Ahora bien, el Nuevo Testamento dice que la Sabiduría de Dios se manifestó entre los hombres en Jesucristo el Hijo de Dios. A Jesucristo Pablo le llama la «Sabiduría de Dios» (1Cor 1,24-30). En el Nuevo Testamento se aplica a Cristo lo que en el Antiguo Testamento se decía de la Sabiduría divina.

Las palabras ya aducidas de 1Cor 8,6 son significativas desde el punto de vista de la historia de las religiones. En 1Cor 8,6a se separa la fe bíblica en la creación de la mitología pagana; luego en 8,6b se expresa la separación entre la fe creacionista judía y la cristiana.

Más rico aún es el contenido de Col 1,15-20, un himno en el que Cristo aparece como el mediador tanto de la creación como de la redención. Este texto ha dado mucho que hacer a la exégesis neotestamentaria [17]. Primero se dice de Cristo como mediador de la creación: «Él es imagen de Dios invisible, Primogénito de toda la creación, porque en él fueron creadas todas las cosas, en los cielos y en la tierra, las visibles y las invisibles, los tronos, las dominaciones, los principados, las potestades: todo fue creado por él y para él, él existe con anterioridad a todo, y todo tiene en él su consistencia.» Ya sea que la carta a los Colosenses tenga su origen inmediatamente en Pablo o en un discípulo suyo, en cualquier caso habrá que admitir que el autor de la carta no sólo encontró en la comunidad el contenido de este himno, sino el himno entero ya preformado, de manera que sólo hubo de adaptarlo en este o aquel punto a la intención general de su carta. El largo texto se distingue claramente de su contexto por la articulación rítmica, y contiene no pocas palabras y figuras insólitas en las otras cartas de Pablo. Una vez más se transfieren a Cristo

17. Habría que citar los estudios más modernos: W. MICHAELIS, art. πρωτότοκος, en *Theol. Wörterbuch z. NT* 6, 1959, 872-882; E. SCHWEITZER, art. σῶμα, ibid. 7, 1964, 1024-1091; H. CONZELMANN, *Paulus und die Weisheit*, en «New Testament Studies» 12 (1965/66) 231-244; A. FEUILLET, *La création de l'Univers «dans le Christ» d'après l'Epître aux Colossiens* 1,16a, en «New Testament Studies» 12 (1965/66) 1-9; idem, *Le Christ Sagesse de Dieu d'après les epîtres pauliniennes*, París 1966; J.J. GABATHULER, *Jesus Christus, Haupt der Kirche - Haupt der Welt*, Zurich 1965, 150-167; H. HEGERMANN, *Die Vorstellung vom Schöpfungsmittler im hellenistischen Judentum und Urchristentum*, Berlín 1961; A. HOCKEL, *Christus der Erstgeborene*, Düsseldorf 1965.

motivos de la doctrina sapiencial judía. De Cristo se dice, lo mismo que de la sabiduría (Sab 7,25s), que es imagen eterna de Dios. Al igual que la sabiduría (Prov 8,27; Eclo 24,3-10), él ha tomado parte en la creación. Cristo se llama el Primogénito. En los LXX (por ej. Gén 25,25) es frecuente esta palabra como predicado honroso. Apenas comporta ya la idea de nacimiento o generación. Significa sencillamente una dignidad y categoría por encima de toda otra cosa (Éx 4,22; Sal 89,28). En la cristología de Pablo la palabra no puede significar algo así como una creación y generación temporal del Hijo antes de la otra creación, ya que Cristo es el Hijo preexistente. Esto es precisamente lo que afirma también Col 1,16. Si Cristo es el mediador de la creación no puede haber sido creado como el primero de todas las criaturas. A la terminología judeo-veterotestamentaria se añade la fórmula triádica: en él —para él—, por él, semejante a la que encontramos en 1Cor 8,6. Una vez más se trata de la interpretación histórico-salvífica de una fórmula que en la religiosidad griega tiene un valor panteístico: todo está creado por él y para él. Dios no es el origen impersonal de las cosas, sino su Creador voluntario y por lo tanto Señor y principio determinante de la creación. El mundo ha recibido de su Creador la dirección de principio a fin.

El canto dice en Col 1,18 refiriéndose a Cristo: «Él es también la Cabeza del Cuerpo, de la Iglesia.» La exégesis supone como probable que el canto original prepaulino sólo decía: él es la Cabeza del cuerpo, y que la explicación de que el cuerpo se refiere a la Iglesia es posterior. Quizás en el origen «el cuerpo» no significaba la Iglesia, sino el mundo. Con la palabra *cuerpo* más bien se solía significar el todo, según un lenguaje muy extendido [18].

18. Textos en E. SCHWEITZER, art. σῶμα, en *Theol. Wörterbuch z. NT* 7, 1964, 1035-1042. Muchas veces se dijo que (para Pablo y el Nuevo Tes-

El himno de la carta a los Colosenses emplea, pues, un lenguaje y unos conceptos que de primeras nos resultan extraños. Con ello la carta quiere expresar lo que es el contenido de la fe cristiana. El mundo lleva el sello de Dios. Se lo ha impreso el Hijo de Dios, que es personalmente imagen divina. Dios se manifiesta al mundo en el Hijo; a través de él Dios está vuelto al mundo. Por medio de él ha sido creado todo. En Cristo tuvo su origen la creación no sólo una vez al comienzo, sino que «todo tiene en él su consistencia» (Col 1,17). Toda vida se da en Cristo. Toda vida existe por él y a imagen de Dios. La creación existe también para él: Él es su meta final (véase más adelante, p. 77).

La segunda parte del himno (Col 1,18-20) señala a Cristo como mediador de la redención. Entre creación y redención tuvo lugar la desgracia del pecado. Pero en el único Cristo el mundo es conducido de nuevo a su origen, y en él se restablece la paz entre Dios y el mundo.

e) Dios es la plenitud del mundo y, por tanto, también la del cristiano

De la fe creacionista Pablo deduce, lo mismo que los Salmos 24,1 y 50,12: «Del Señor es la tierra y todo cuanto contiene» (1Cor 10,26). El cristiano tiene derecho a usar y disfrutar de todos los bienes del mundo, ya que todos pertenecen

---

tamento) había que admitir la concepción gnóstica acerca del cuerpo del primer hombre, y que en este sentido afirma Col 1,18 que la redención abarca el cuerpo universal del primer hombre. Pero últimamente se han puesto en tela de juicio tales afirmaciones, ya que la teoría gnóstica acerca del primer hombre sólo ofrece testimonios posteriores al Nuevo Testamento; cf. H.J. GABATHULER, op. cit., 136; H.N. SCHENKE, *Der Gott «Mensch» in der Gnosis*, Gotinga 1962, 144-156.

a Dios. Ahí encuentra Pablo la solución al difícil problema de si el cristiano puede comer carne sacrificada. El oriental es piadoso por naturaleza. Por consiguiente sabe que toda vida pertenece en exclusiva a Dios que la creó. Cuando el hombre mata un animal, sólo puede hacerlo como sacrificándolo a Dios. Por eso, en toda matanza se recita al menos una breve fórmula sacrificial. Cualquier carne que se compre es propiamente carne sacrificada. A la pregunta de si los cristianos pueden comer esa carne sacrificada, Pablo contesta: Los cristianos pueden lícitamente comprar carne en los mercados y comerla sin necesidad de averiguar si la carne proviene acaso de una mactación ritual. Si un cristiano es invitado a una casa pagana es libre de ir y tomar parte en la comida. Por supuesto que no le es lícito participar en el banquete sacrificial de un templo pagano. El cristiano debe renunciar a ello para evitar el escándalo. La prescripción de la doctrina legal judía era distinta de la de Pablo. Prohibía el consumo de carne proveniente de los mercados. Pablo, con una libertad formidable dice que la consagración de la carne a los ídolos es lo mismo que nada, puesto que los ídolos no existen, y que todo lo existente existe en el único verdadero Dios. Así le resulta posible a Pablo levantarse por encima de todo ritualismo y legalismo agobiante partiendo de la verdadera e íntegra fe creacionista de la Biblia (1Cor 8,4-13). Cuestiones similares se suscitaron en la comunidad romana. Había en ella bastantes cristianos que se abstenían de carne y de vino. Pablo no quiere atribularles en su práctica ni en su conciencia. Pero con todo dice que esa abstinencia puede ser señal de una fe débil. «Nada hay de suyo impuro» (Rom 14,14).

La predicación de los apóstoles sale en defensa de los bienes del mundo frente a falsas doctrinas en las que se desvaloriza la creación. Las cartas pastorales se vuelven contra falsos

maestros «que prohíben el matrimonio y el uso de alimentos». Las cartas constatan: «Todo lo que Dios ha creado es bueno y no se ha de rechazar ningún alimento que se coma con acción de gracias; pues queda santificado por la palabra de Dios y por la oración» (1Tim 4,4s). En el mundo circundante del Nuevo Testamento había una serie de corrientes ascéticas, parecidas a las que se produjeron en tiempos posteriores como reacción contra culturas demasiado ricas y refinadas. Algunas de ellas aparecen mezcladas con ideas gnósticas en las doctrinas erróneas combatidas por las cartas pastorales (1Tim 6,20), puesto que la gnosis desechaba el mundo material como el ámbito de los poderes malignos. Así estas corrientes ascéticas exigían la renuncia al matrimonio (cf. 1Tim 2,15; 4,3; 5,14; Tit 2,4) y la abstinencia de ciertos manjares (cfr. 1Tim 4,3; 5,23; Tit 1,15). Al igual que el Génesis (1,4-31) la carta dice que la creación de Dios es buena. También la comida que el hombre necesita es una criatura de Dios y, por consiguiente, un regalo divino. Ni la maldad ni el pecado han podido destruir la bondad de las criaturas. La creación sigue siendo tan buena como lo era en el paraíso. Por eso hay que dar gracias por lo creado (véase más adelante, p. 74s). Y cuando la carta dice al final que la creación está santificada por la palabra, posiblemente se refiere a la palabra de la oración eucarística (de acción de gracias). No pocos comentarios consideran también esta palabra como la palabra divina creadora.

f) El cristiano es libre en el mundo

La creación es obra de Dios, llevada a cabo en Cristo. Todos los poderes y realidades del mundo tienen en Dios creador su medida y sus fronteras. Dios es siempre más poderoso.

Nada que sea creado puede, pues, hacer violencia o forzar al que cree. «Estoy seguro de que ni la muerte ni la vida ni los ángeles ni los principados ni lo presente ni lo futuro ni las potestades ni la altura ni la profundidad ni otra criatura alguna podrá separarnos del amor de Dios manifestado en Cristo Jesús Señor nuestro» (Rom 8,38s).

En la serie de poderes que pueden interponerse entre Dios y el hombre Pablo cita en primer lugar la muerte, pues en las frases anteriores ha hablado de tribulaciones mortales que tanto el Apóstol como los cristianos han experimentado. Después de la muerte Pablo menciona la vida. La palabra se refiere a todo el encanto y el poder de lo biológico. Pero aunque pueda convertirse también en tentación para el cristiano, la vida le pertenece en toda su plenitud, y sería erróneo y falso si el cristiano creyera tener que negar la vida en virtud de una ascética hostil al mundo. En medio de toda su seductora brillantez la vida no dominará al hombre contra su voluntad. Pablo menciona además, entre los poderes creados por Dios y que ahora imponen su fuerza en el mundo, a los ángeles, las dominaciones y potestades, ya sean las que pueblan las alturas del cielo o las profundidades del submundo satánico. Luego alude a cuanto hay de bueno y precioso, pero también a lo que hay de tentador y amenazante. Así expresa Pablo, tal vez con imágenes que nos resultan extrañas, el sentimiento y la conciencia de que nuestra vida se halla constantemente amenazada, una conciencia que nosotros realmente compartimos con Pablo. Pero todo resulta inane ante el hombre que es de Dios; porque en último término todas las cosas son puras criaturas y por consiguiente impotentes ante el poderío de Dios que lo ha creado todo. Y ese poderío divino es el que protege al creyente y a la comunidad de Dios.

«Nada puede separarnos del amor de Dios en Cristo

Jesús.» Este amor no es el amor del hombre a Dios. No ofrecería ninguna confianza; pues, el amor humano es siempre inconsistente. Es el amor de Dios al hombre, que se abre al hombre en Cristo, el mediador entre Dios y el mundo. Sostenido por ese amor, el hombre tiene su puesto en el mundo, con el mundo y, si es necesario, contra el mundo.

La fe se enseñorea del mundo. «Todo es vuestro... el mundo, la vida, la muerte, el presente, el futuro, todo es vuestro; y vosotros de Cristo, y Cristo de Dios» (1Cor 3,22s). Todo es vuestro. Pablo se dirige a la persona de la comunidad eclesial. A ella se le ha entregado el mundo y lo que hay en él. Pero este dominio, que todo lo abarca, no lo tiene la Iglesia de sí y por sí misma, sino por Cristo. Cristo es el Señor del mundo, y la Iglesia está en él.

Ser libre del mundo es para Pablo ser especialmente libre de los «elementos del mundo» [19]. Gál 4,3.9 y Col 2,8.20 hablan de la servidumbre a los elementos del mundo. En Gál 4,3 dice Pablo: «Nosotros vivíamos como esclavos bajo los elementos del mundo.» El paganismo veneraba a las fuerzas elementales del mundo, a las que todavía hoy llamamos los cuatro elementos: fuego, tierra, aire y agua, además del sol, la luna y las estrellas, y veía en ellas seres dotados de poder divino. Tanto elementos como estrellas fueron elevados a la categoría de divinidades con los nombres de Vulcano, Poseidón, la Tierra Madre, al igual que los dioses astrales. El hombre les servía en la celebración cúltica de ciertos días, meses y tiempos festivos. El judío

---

19. G. DELLING, art. στοιχεῖον en *Theol. Wörterbuch z. NT* 7, 1964, 670-687; N. KEHL, *Der Christushymnus Kol. 1,12-20,* Stuttgart 1967, 138-161; además los nuevos comentarios a Gál 4,3 y Col 2,8; G. BORNKAMM, *Die Häresie des Kolosserbriefes,* en *Das Ende des Gesetzes,* Munich 1952, 139-156; H.M. SCHENKE, *Der Widerstreit gnostischer und kirchlicher Christologie im Spiegel des Kolosserbriefes,* en «Zeitschrift f. Theologie und Kirche» 61 (1964) 391-403.

Pablo expresa aquí una derivación fundamentalmente correcta de la mitología pagana, al mismo tiempo que participa de los conceptos y convicciones del judaísmo. Así es como se dice en Sab 13,1s: «Sí, vanos por naturaleza todos los hombres... que al fuego, al viento, al aire sutil, a la bóveda estrellada, al agua impetuosa o a las lumbreras del cielo los consideraron como dioses, señores del mundo.» También nosotros somos de la opinión de que la mitología y religión paganas, al menos en muchos casos, han personificado las fuerzas primitivas de la naturaleza hasta hacer de ellas poderes divinos. De esta manera el hombre todavía no redimido estaba verdaderamente sometido a los elementos como un esclavo. Pero ahora por medio del Evangelio los gálatas han pasado a ser hijos libres y herederos. Sin embargo, los enemigos de Pablo quieren obligar a los gálatas otra vez a cumplir los preceptos legales judíos además de los mandamientos cristianos. Pero si los cristianos lo hacen, en opinión de Pablo, caen de nuevo bajo el señorío de los elementos. «¿Cómo retornáis a esos elementos sin fuerza ni valor, a los cuales queréis volver a servir de nuevo? Andáis observando los días, los meses, las estaciones, los años» (Gál 4,9s). Pablo afirma que también el culto judío, lo mismo que el culto pagano, es servidumbre a los elementos. También el judío observa días y meses (tales como los sábados y los novilunios), tiempos de ayuno y de fiesta. Hay escritos judíos más o menos coetáneos del Nuevo Testamento que dan largas listas de los signos y tiempos que tienen todas sus leyes, así como sus ángeles y principados y que exigen observancia y veneración para evitar determinados males (Hen eslav 19,1-6; Hen etíop 60,11-22; 75,3s; 82,7; 4Esd 6,3). Pero a su vez esos tiempos dependen del curso de las estrellas. Por consiguiente, quien observa días y tiempos se somete a ellas y sirve a los elementos del mundo.

La otra carta que advierte contra la servidumbre a los elementos del mundo es la de los Colosenses. Se dirige a cristianos procedentes del judaísmo y que corren el peligro de volver de nuevo al judaísmo. Exhorta a los cristianos a que no se dejen seducir hasta vivir en obediencia a los elementos del mundo (Col 2,8). «Una vez que habéis muerto con Cristo a los elementos del mundo ¿por qué sujetaros, como si aún vivierais en el mundo, a preceptos como "no tomes", "no gustes", "no toques", cosas todas destinadas a perecer con el uso?» (Col 2,20-22).

La carta sale al paso de falsas doctrinas. Sólo nos da indicios de lo que esas doctrinas afirmaban. Los destinatarios de la carta la entendían seguramente muy bien, mientras que a nosotros nos resultan muchas cosas poco claras. Los enemigos parecen enseñar que Cristo y los elementos mundanos forman el único cuerpo total del mundo. Por tanto hay que venerar a esos elementos como a miembros de Cristo. Sin embargo, el cristiano sabe que los elementos están sometidos al señorío de Cristo. El que tiene a Cristo tiene toda la plenitud. El que ha muerto (en el bautismo) con Cristo, ha muerto también a los elementos. Es libre ante las potencias elementales del mundo. Las cosas del mundo son cotidianas y profanas, no son sagradas ni constituyen ningún tabú. El cristiano ya no tiene ningún miedo a mancharse con las cosas del mundo. Los mandamientos, tal como los conocía también la ley judía, ya no pueden molestar ni oprimir al cristiano. Se trata de mandamientos que prohíben, por ejemplo, contraer impureza por medio de ciertos manjares, o de doctrinas que afirman que el hombre peca por la no observancia de los días santos. El cristiano está redimido del miedo al mundo. La abstinencia de estas cosas y semejante tipo de ascesis y mortificación corporal sólo tendrían la apariencia de sabiduría y piedad, pero en realidad no

serían más que «satisfacción de la carne» (Col 2,23). Ya que con toda esa mortificación de sí mismo el hombre sólo quería cumplir sus propias normas para afianzarse y saberse confirmado como un asceta. La carta a los Colosenses quiere enseñar las relaciones cabales entre los cristianos y el mundo. No es el miedo al mundo, sino la libertad ante el mundo. Pero esta libertad no es desenfreno, sino libertad para el servicio en el amor (Col 3,12-14). La carta quiere liberar del miedo al mundo. Mas advierte también del peligro contrario: el de sucumbir a la impresión del poder y señorío de la creación, servirle como esclavos y venerarla incluso cual si fuera algo divino. La realidad del mundo es ciertamente formidable, pero todo eso no son más que «elementos sin fuerza ni valor» (Gál 4,9). Los cristianos son hijos del Dios vivo y pertenecen a Cristo. Ésta es su libertad y su riqueza.

La libertad del cristiano en el mundo, entendida como alejamiento del mismo, tiene todavía otro fundamento en la visión del carácter transitorio del mundo. Pablo continúa la exhortación de las palabras de Jesús (véase p. 34s). «Os digo, pues, hermanos: el tiempo es corto. Por tanto, los que tienen mujer, vivan como si no la tuviesen. Los que lloran, como si no llorasen. Los que están alegres, como si no estuviesen. Los que compran, como si no poseyesen. Los que disfrutan del mundo, como si no disfrutasen. Porque la apariencia de este mundo pasa» (1Cor 7, 29-32). Pablo habla en la convicción de que la segunda venida del Señor está cerca y de que el tiempo que falta hasta el final del mundo presente es corto. Pero sea cual fuere el día del calendario que señale el fin, estas palabras caracterizan la actitud cristiana frente al mundo. Que el mundo avanza hacia un fin señalado por Dios, hacia su juicio y su consumación, es fe cristiana, como era la fe de Pablo. Las relaciones y la actitud de la fe frente al mundo, tal como Pablo las

desarrolla con detalle, vienen determinadas por ese fin. Pero tales relaciones no consisten en un desprecio y un pesimismo plañideros de la transitoriedad del mundo, sino espera tensa de la consumación y, por tanto, en el fondo no son una negación sino una afirmación de lo creado. El cristiano, sin embargo, tampoco se ha de perder en el mundo ni idolatrar el mundo como materia. Está en medio de él y en él actúa, pero siempre en una relación de distancia. Es el doble mandamiento de Pablo: Aprovechad el tiempo — alegraos en la esperanza (Rom 13,11s). Los cristianos actúan en el presente con la fuerza que les proporciona la espera del futuro.

La afirmación del alejamiento del mundo puede llegar hasta la exclamación de: «Una vez que habéis muerto con Cristo a los elementos del mundo, ¿por qué sujetaros a preceptos como si aún vivierais en el mundo?» (Col 2,20). Cuando el Apóstol exhorta a los cristianos a pensar que han muerto al mundo, quiere recordarles su bautismo. Pablo explica en Rom 6,2-11 el significado del rito, mostrando que el bautismo para el cristiano representa el fin de la vida que ha llevado hasta ese momento y el comienzo de una vida nueva. La muerte y la resurrección de Cristo se actualizan en el bautizado, el cual debe hacer realidad el sacramento en su fe y en su vida. Como bautizados los cristianos han muerto con Cristo para el mundo viejo. Desde luego el cristiano vive en el mundo, pero éste ya no es para él ni precepto ni norma. El bautismo es participación en la muerte y resurrección de Cristo. También el cristiano ha sido elegido para una nueva vida. Ahora tiene la posibilidad de ser libre frente al mundo, libertad que sólo posee cuando él mismo la realiza, como exhorta a renglón seguido la carta a los Colosenses: «Si habéis resucitado con Cristo, buscad las cosas de arriba, donde está Cristo» (Col 3,1).

La carta a los Gálatas (6,14) repite que la liberación del

mundo sólo acontece en la figura de Cristo y según ella: «Dios me libre de gloriarme si no es en la cruz de nuestro Señor Jesucristo, por la cual el mundo es para mí un crucificado y yo un crucificado para el mundo.» Para Pablo, así como Cristo ha muerto en la cruz, también el mundo ha muerto. El mundo y sus señores han clavado a Cristo en la cruz. Pero por la cruz ese mismo mundo ha sido vencido y reducido a la impotencia (1Cor 2,8). Ese mundo superado y caduco es el mundo entendido como ámbito universal de vida, como pretensión de absorber al hombre y como posibilidad para él, como amenaza y como tentación seductora, como suma y contenido de toda su existencia. Ese mundo ya no existe. Pero al mismo tiempo el creyente ha muerto para el mundo, y ya no existe. En cambio tiene ahora una nueva existencia, y precisamente la cruz de Cristo. La cruz no es nunca sólo figura de la muerte, sino siempre —y sobre todo— de la vida. Es lo que dice Pablo: «Cristo es el que murió, más aún el que resucitó» (Rom 8,34). De ahí que la cruz sea una «creación nueva» (Gál 6,15); es decir, una nueva posibilidad de existir en la vida nueva de Cristo. Y esta nueva vida es «la fe que actúa por la caridad» (Gál 5,6).

g) El hombre centro y destino del mundo

La bondad originaria de la creación ha sido desvirtuada y destruida. El mundo está enajenado de su Creador y Señor. Puede ocupar un lugar hostil entre Dios y el hombre. En Pablo la palabra y el concepto mundo cobran a veces el sentido específico de mundo malo. A ese mundo malo se refiere Pablo cuando habla sin más aclaraciones del espíritu del mundo (1Cor 2,12), de la sabiduría del mundo (1Cor 1,20; 3,19), de

este perverso mundo presente (Gál 1,4). La oposición profunda entre Dios y el mundo nació por el pecado. «Por un solo hombre (Adán) entró el pecado en el mundo» (Rom 5,12). El pecado condiciona ante todo las relaciones entre el hombre y Dios. Por eso cuando Pablo habla del mundo maligno, entiende con frecuencia a la humanidad, y sus afirmaciones al respecto habrá que explicarlas en conexión con la concepción paulina del hombre (véase más adelante, p. 160). Pero en tal contexto, «mundo» significa además toda la creación, en cuanto que inserta en la historia humana de salvación y de ruina. «Pues la ansiosa espera de la creación desea vivamente la revelación de los hijos de Dios. La creación, en efecto, fue sometida a la vanidad, no espontáneamente, sino por aquel que la sometió, en la esperanza de ser liberada de la servidumbre de la corrupción para participar en la gloriosa libertad de los hijos de Dios. Pues sabemos que la creación entera gime hasta el presente y sufre dolores de parto» (Rom 8,19-22). Pablo quiere explicar por qué la angustia y la nostalgia son fenómenos de toda vida. Piensa que la situación es culpable, aunque no por culpa propia. Por culpa personal delinquió el hombre. Con el hombre culpable fue condenada la creación irracional; no era su culpa, pero sí su destino. Pablo da todo su valor a las palabras pronunciadas contra Adán: «Maldita sea la tierra por tu causa» (Gén 3,17). Pero al mismo tiempo la creación experimentará junto con el hombre su redención. Alcanzará la libertad y la gloria, es decir, la realidad ilimitada y plena de la vida. Es lo que la creación espera con ansiedad. Lo que «la creación desea vivamente» (Rom 8,19). Según Pablo, la creación tiene en el hombre su centro y su fin. La historia del género humano en sus relaciones con Dios comporta la salvación y la desgracia de toda la creación. El hombre es el corazón pulsante de la creación. Tal vez nos resulten más comprensibles las ideas del

Apóstol si tenemos en cuenta que participan de una larga tradición. Su explicación se remite a la historia bíblica del pecado y del castigo de los primeros hombres, pecado y castigo compartidos por la creación. Más o menos al tiempo que la carta a los Romanos y en un tono semejante dice y lamenta el libro IV de Esdras (7,11): «Pero cuando Adán transgredió mis mandamientos el mundo estaba juzgado. Desde entonces los caminos de este siglo se han vuelto angostos y tristes y fatigosos.» Y el rabinismo afirma: «Aunque las cosas habían sido creadas en su plenitud, se corrompieron cuando pecó el primer hombre, y no volverán de nuevo a su orden antes de que venga el Mesías» [20].

Pablo comparte la tradición creyente de su pueblo. Quizá su interpretación del mundo se alimenta además de la concepción general de su tiempo. También en el mundo griego se podía por aquellas fechas hablar en tono pesimista del mundo. Así se expresa la autoconciencia de una época cultural que tiene razones para creer y reconocer que ha rebasado la altura límite de la fuerza creadora y que pertenece a un período decadente. Es lo que dice Lucrecio en el siglo I antes de Cristo (*De rerum natura,* 2, 1150): «El tiempo ha perdido su fuerza, la tierra está agotada.» Un juicio que desemboca y ahonda en la gnosis, la cual acaba por despreciar el mundo material como creación de un dios perverso [21].

Tras esta explicación del pensamiento de Pablo a partir de la situación histórica de su tiempo, podríamos preguntarnos por la validez perenne de sus afirmaciones. En la concepción del Apóstol, hombre y mundo se encuentran en estrecha comu-

---

20. H.L. STRACK - P. BILLERBECK, op. cit. 1,19; 3,247-255; 4,2,844-976.
21. P. VIELHAUER, *Apokalypsen und Verwandtes,* en E. HENNECKE-W. SCHNEEMELCHER, *Neutestamentliche Apokryphen* 3, Tubinga ²1964, 405-421; A. STROBEL, *Kerygma und Apokalyptik,* Gotinga 1967, 128-133.

nión de destino. Tal conexión ¿viene acaso dada por el mero hecho de que el hombre existe en un cuerpo? Esto es lo que hace de él una parte en el vasto mundo de la materia. Según la convicción de Pablo, el mundo y el hombre son solidarios en la culpa y en el castigo; pero también en la redención y en la salvación. El hombre no es redimido del mundo, sino con él. El hombre redimido del mundo puede muy bien ser la esperanza y la meta de la mística oriental; mas el hombre redimido con el mundo es objeto de la fe bíblica en la creación.

Pero quedan pendientes otras cuestiones. El sufrimiento en la naturaleza, que Pablo pretende esclarecer, es también para nosotros una realidad que vemos y que difícilmente podemos explicar. Pablo dice que el sufrimiento y la muerte en la naturaleza son consecuencias del pecado del hombre. ¿Con qué derecho se carga este «debe» en la naturaleza? ¿Es que en el mundo de las plantas y animales cabe imaginar la vida sin un constante cambio y corrupción, sin un constante nacer y morir? Entonces ¿cómo puede ser un castigo? Tal vez la muerte no habría tenido que ser un suceso tan doloroso como es hoy, igual que pensamos que en el paraíso original de la creación el nacimiento y la muerte no habrían tenido que ser tan dolorosos y duros como son ahora. Y todavía una pregunta más. Según la idea de Pablo, y en conformidad con la narración bíblica de la creación, la historia del mundo empezó con la creación del hombre y con el pecado original. Sabemos, sin embargo, que hay una historia de la naturaleza inanimada y animada anterior en millones de años a la historia de la humanidad y que en ese largo tiempo, antes de que apareciera el hombre, está llena de grandes catástrofes y de una lucha feroz por la existencia. Debieron de ser tiempos todavía mucho más terribles que cualquier época histórica. En este punto llegan a su frontera los juicios y el pensamiento de Pablo. Sus ideas participan de

las ideas de su tiempo y de las limitaciones condicionadas por tal hecho. Por otra parte, las aseveraciones de Pablo denotan que para él las fronteras de la historia de la salvación llegan mucho más lejos que las fronteras de la más amplia historia de la Iglesia y de las misiones. Desde el tiempo del Apóstol la exégesis paulina se pregunta una y otra vez si Pablo sugiere aquí (como en algunos otros lugares) una esperanza de que al final el mundo entero ha de entrar en la salvación de Dios. Y, finalmente, las palabras de Pablo siguen siendo para nosotros un enigma: ¿No será que de algún modo muy misterioso y profundo el hombre y su obra, de la que él es responsable, constituyen el destino de toda la creación? El hombre puede corromperla y puede redimirla. Hoy, cuando el hombre tiene en su poder la posibilidad de destruir el mundo ¿no adquieren un nuevo sentido las palabras de Pablo, independientemente del condicionamiento temporal de sus ideas?

3. *Juan*

El mundo es una palabra importante y un concepto esencial en el Evangelio de Juan[22] y en la primera carta joánica relacionada con dicho Evangelio. Al tratarse de un escrito tardío del Nuevo Testamento, el concepto «mundo», lo mismo que otros conceptos, está más formado y tiene una fijación conceptual más precisa. (Lo mismo que en Pablo, también en Juan el mundo significa a menudo el mundo humano. Este uso de la palabra habrá de ser estudiado al tratar de la doctrina

22. R. BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes*, Gotinga [18]1964; R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium* 1, Friburgo de Brisgovia 1965; J. BLANK, *Krisis*, Friburgo de Brisgovia 1964; H. SCHLIER, *Welt und Mensch nach dem Johannesevangelium*, en *Besinnung auf das Neue Testament*, Friburgo de Brisgovia 1964, 242-253.

neotestamentaria sobre el hombre — más adelante p. 203-212 —. Pero no siempre es posible una separación rigurosa.)

También en los escritos joánicos el mundo es la creación de Dios. No tienen ocasión de afirmarlo expresamente; pero esa convicción aparece algunas veces cuando el Evangelio (17-24) dice, por ejemplo, que el Padre amaba ya al Hijo «antes de la creación del mundo». Porque el Creador amó siempre a su mundo, envió su Hijo al mundo (Jn 3,16s; 1Jn 4,9). Es el mismo amor eterno que engendró al Hijo el que creó también el mundo. El amor de Dios, en el que el mundo tiene su origen, se mantiene siempre vuelto hacia el mundo. Ese amor de Dios debe continuar ahora en el mundo en y por los discípulos (Jn 15,9s).

Otra vez se articula cristológicamente la doctrina creacionista de Israel. Según el prólogo del Evangelio de Juan (1,1-4), la creación del mundo fue llevada a cabo por Cristo, el mediador de la creación, a quien el Evangelio llama el Logos, la «Palabra de Dios». En este nombre se reúnen ideas y tradiciones provenientes de Israel y del mundo griego. Una vez más nos viene a la memoria la doctrina de Israel sobre la Sabiduría (véase la p. 44 acerca de 1Cor 8,6). La Sabiduría está presente en la creación del mundo y toma parte en ella (Prov 8,27-30). Desciende a la tierra y busca vivienda entre los hombres. Es rechazada por la mayoría (Eclo 24,7; Prov 1-20-32), pero encuentra acogida entre los piadosos y los hace amigos de Dios (Sab 7,22s). Lo que aquí se dice de la Sabiduría lo afirma el prólogo del Evangelio de Juan (1,11s) acerca de Cristo como la Palabra eterna de Dios.

El título está contenido en el concepto bíblico de la Palabra de Dios. Según ese concepto la palabra no es sólo doctrina; es siempre fuerza y acontecimiento. Actúa lo mismo en el universo (Gén 1) que en la historia (Is 50,10s; Ez 37,4). Cuando el Evan-

gelio de Juan (1,1) comienza: «Al principio era la Palabra», probablemente quiere recordar el comienzo de la historia de la creación (Gén 1,1): «Al principio creó Dios el cielo y la tierra.» En aquel principio del acto creador, que era principio del mundo, existía ya la Palabra de Dios como Hijo de Dios. Ese principio, en el cual estaba la Palabra, es infinitamente anterior al comienzo de cualquier tiempo y de cualquier mundo. El principio de la Palabra es una eternidad sin principio. «Todo se hizo por la Palabra y sin ella no se hizo nada de cuanto existe» (Jn 1,3). Y si todo se hizo por la Palabra, queda excluida la idea de que hubiera habido desde el comienzo dos principios, como podían ser el bien y el mal, la luz y las tinieblas, cosa que suponían entonces, y de alguna manera siguen suponiendo siempre, las teorías dualísticas del origen del mundo. También queda excluida la idea de una materia eterna del mundo que hubiera servido a Dios como material previo para su acción creadora. La doctrina de la creación de la nada es una afirmación que no deja lugar a dudas. El Logos era y es luz y vida (Jn 1,4.9). De modo que la creación sigue recibiendo de él su plenitud y soporte.

La filosofía y la religión coetáneas del Evangelio de Juan hablan no poco del Logos como mediador entre Dios y el mundo. En los escritos de Filón *(Op. Mundi* 25; *Migr. Abr.* 6; *Leg. alleg.* 3,96; *Spec. leg.* 181; *Cherubin* 127) aparece el Logos como el órgano de la creación del mundo y de la revelación de Dios, aunque Filón no concibe claramente al Logos como una persona sino más bien siempre como una fuerza de Dios [23].

Todavía se acercan más al Nuevo Testamento ciertos escritos de la gnosis en los que el mediador entre Dios y el mundo es designado Hombre originario *(Urmensch),* segundo Dios, Hijo

---

23. H.A. WOLFSON, *Philo,* vol. 2, Cambridge/Mass. ³1962, 261-282.

de Dios, y también Logos (así en las *Odas de Salomón* 12, 3-13; 41,12; *Corpus herm.* 1,5; 13,21). En el *Evangelium veritatis,* encontrado en Nag Hammadi, el Logos tiene una función cósmica y soteriológica; un escrito en el que desde luego hay muchos ecos que permiten descubrir el influjo del Nuevo Testamento. Pero aunque los escritos gnósticos hayan sido redactados con posterioridad al Nuevo Testamento, probablemente son testigos de una tradición más antigua. Es posible, e incluso probable, que el Evangelio de Juan utilice la palabra Logos haciendo referencia al lenguaje religioso de su tiempo, y esto tanto para ser entendido como para mostrar a los oyentes del Evangelio el cumplimiento de sus deseos y esperanzas.

Según Jn 1,4 Cristo, el Logos, es luz y vida del mundo. A menudo se mencionan juntos los dones de la luz y de la vida, por ejemplo, en Sal 36,10: «En ti está la fuente de la vida, y en tu luz vemos la luz.» También la Sabiduría de Dios es luz y vida (Sab 7,10.26s). El judaísmo unía las especulaciones sobre la sabiduría con la doctrina de la Tora (Bar 4,1). Se entendía Prov 8,22-30 como referido a la creación de la Ley antes del tiempo, y apoyándose en ello decía el Midrash que en la creación del mundo la Tora había sido el plano de construcción o el instrumento de Dios. La Tora fue celebrada como luz y vida de Israel (Sal 119,105.107; Prov 6,23; Apsit Bar 54,12s). Según Filón *(Op. mundi* 30) Dios es autor de la luz y de la vida. Quizás haya también aquí conexiones con la mística helenística y con la gnosis, donde los conceptos luz y vida están estrechamente ligados (cf. *Corpus herm.* 1,6.9.12.21.32). En Jn 1,4 aparecen tales enunciados transferidos a Cristo. Pero además Israel dice que el mundo fue creado para la Tora y a causa de la Tora. Dios creó el mundo porque sabía de antemano que la ley encontraría en Israel un lugar de cumplimiento. Según esto, el mismo Israel era también una idea preexistente

de Dios. Al final se contaban siete realidales preexistentes que al mismo tiempo eran causas finales del mundo. Eran éstas: la Tora, el trono de Dios, los Patriarcas, Israel, el templo, el nombre del Mesías y la penitencia. Por lo tanto ya aquí se habla de la preexistencia del Mesías [24].

Cuando el evangelio de Juan llega a la conclusión —y la proclama— de que el mundo ha sido creado en Cristo, es decir, en la Palabra de Dios, concuerda plenamente con Pablo para quien la creación ha sido realizada en y por Cristo (véase las p. 44-48; y más adelante p. 75-78.

Y cuando el evangelio de Juan dice que Dios creó el mundo por medio de la Palabra, concuerda con Gén 1, donde una y otra vez se dice: «Dijo Dios, y así fue.» Pero además la narración descriptiva de Gén 1 queda elevada a una expresión más refleja. En Génesis la palabra de Dios actúa como pronunciada hacia afuera. Juan muestra además el misterio profundo. La palabra de Dios dirigida hacia afuera procede de la plenitud de la vida divina interna, en la cual Dios se expresa desde toda la eternidad por su Palabra. Es una comparación comprensible porque responde a la experiencia. El hombre se expresa en su palabra, y con su palabra se manifiesta a los demás. ¿Qué puede expresar Dios? Lo único que puede bastarle: se expresa a sí mismo. La palabra del hombre pasa fugaz. En cambio la palabra de Dios es esencial y permanece. Pero en Dios no puede haber ninguna pluralidad; por lo que Dios y su palabra existen en unidad divina. Si la palabra de Dios es comienzo de la creación, ese comienzo no es lo mismo que naturaleza y materia, con toda la confusión y opacidad que subyace a esta idea; sino que se da *al* comienzo, y el comienzo es la palabra libre, luminosa y espiritual como poder creador del Dios vi-

24. H.L. STRACK - P. BILLERBECK, op. cit., 2,224s; 356-358; 3,129-132.

viente. Adonde quiera que el hombre se vuelva, siempre se encuentra con las cosas, los seres, los tiempos llamados y conformados por Dios. El mundo tiene un sentido, una estructura *inteligible y, por tanto, es asequible a la razón. Pero en último* término todo está configurado según la Palabra, que es el Hijo de Dios, y lleva por ende su sello.

Como creador, Dios no dejó el mundo sin huellas que dieran testimonio de él. «La Palabra estaba en el mundo, y el mundo fue hecho por ella, y el mundo no la conoció» (Jn 1,10). La Palabra de Dios estuvo siempre en el mundo como creador suyo. Pero el mundo no se quiere ver ni entender como creación de Dios. No ha conocido el Creador porque no lo quería conocer (Jn 1,9s). Con una expresión similar a la de Juan, Pablo dice (Rom 1,18-21) que los hombres podían reconocer a Dios en la creación, pero que no dejaron madurar ese conocimiento porque no quisieron adorar a Dios como tal (véase antes, p. 43s).

4. *Otros escritos*

Los Hechos de los Apóstoles expresan repetidamente la fe y doctrina de que el mundo fue creado por Dios. Así, por ej., en la oración de Act 4,24: «Señor, tú que hiciste el cielo y la tierra, el mar y todo lo que hay en ellos.» La alabanza de Dios creador está tomada del salmo 146,6. En la solemnidad de la fórmula está el contenido del mundo y, por consiguiente, la grandeza de la obra como creación del cielo, la tierra, el mar y todos los seres vivientes. En su momento la oración recalca que Dios es el creador porque como tal tiene poder para dirigir los destinos del hombre y la historia de su comunidad; para socorrer a la Iglesia atribulada entonces por judíos y pa-

ganos, para prestarle la fuerza del testimonio y para acreditarla con señales y milagros (Act 4,29s). El discurso de Esteban (Act 7,49s), valiéndose de figuras y giros veterotestamentarios (cf. Is 66,2s; Mt 5,34s), invoca a Dios como creador de todo, y que por tanto no habita en casas construidas por mano de hombres.

Los Hechos de los Apóstoles (14,15; 17,24) nos presentan a Pablo predicando ante los paganos que Dios es el creador. No está claro hasta qué punto Lucas refleja con fidelidad histórica los discursos que nos transmite como autor de los Hechos. ¿Tiene datos sobre la predicación de Pablo entre los paganos, o sospecha solamente que el Apóstol ha incluido en su predicación a los gentiles la proclamación de Dios creador? Sea lo que fuere, es verosímil y razonable que la predicación cristiana entre los gentiles empezara con la proclamación del único Dios y no directamente con el evangelio de Cristo (1Tes 1,9). Según Act 14,8-20 Pablo curó a un tullido de nacimiento en Listra, durante su viaje misional. Entonces la muchedumbre quiso aclamar y venerar a los apóstoles Bernabé y Pablo como Zeus y Hermes. Los apóstoles exclaman: «Nosotros somos también hombres, de igual condición que vosotros, que os predicamos que abandonéis estas cosas vanas y os volváis al Dios vivo que hizo el cielo, la tierra, el mar y cuanto en ellos haya.» Se predica al Creador según el modelo veterotestamentario (cf. Éx 20,11 y Sal 146,6). Como toda la vida que hay en el mundo procede de su creación, se le llama el Dios *viviente, y se resalta aún más el significado de estas palabras* por el contraste con los dioses paganos, que no son. Asimismo esta predicación afirma que Dios tampoco estaba del todo escondido para los paganos (14,16s): «No dejó de dar testimonio de sí mismo, derramando bienes, enviándoos desde el cielo lluvias y estaciones fructíferas, llenando vuestros corazones de

sustento y alegría.» Estas palabras recuerdan las de Pablo en la carta a los Romanos (1,19-21) cuando dice que todos los hombres tienen la posibilidad de llegar al conocimiento de Dios (véase p. 43s); pero en Lucas falta el juicio terminante de Pablo sobre la culpa de los gentiles que no reconocieron a Dios y experimentaron por eso el castigo divino. En este párrafo de los Hechos (14,17) resuena con mayor claridad aún que en la carta a los Romanos el eco de la filosofía cínico-estoica que pretendía remontarse a la existencia del Creador partiendo del orden mundano. Y la predicación de Pablo en Listra reconoce en el error momentáneo que ocasionó entonces la pretendida deificación de unos hombres, una muestra del error general de los gentiles que confunden al Creador con la criatura.

Emparentada con esta escena tenemos la historia de la predicación de Pablo en el Areópago (Act 17, 16-34). De nuevo se proclama aquí a Dios en términos veterotestamentarios como al Creador «que hizo el mundo y todo lo que hay en él», al «Señor del cielo y de la tierra», que «a todos da la vida, el aliento y todas las cosas». «Él creó de un solo principio todo el linaje humano»; «en él vivimos, nos movemos y existimos». El culto de los ídolos es una necedad. Los hombres tienen que buscar al verdadero Dios y encontrarle y convertirse pensando en el juicio que amenaza. Lucas amontona fórmulas veterotestamentarias de alabanza (Dt 4,29; 1Re 8,27; Is 37,16; 42,5; 55,6; Sal 146,6) y hace referencia a la historia bíblica de la creación (Gén 1,27; 2,7, donde Dios concede el aliento de vida). Pero la prédica vuelve de nuevo a las ideas de la religiosidad pagana, para la que incluso se aduce una cita de Arato (Act 17,28). No se entendería el texto de los Hechos de los Apóstoles si se interpretara como testimonio de una mezcolanza de religiones hecha a la ligera. Más bien lo que hace Lucas con gran seguridad interna es poner al servicio del Evangelio

el material que encuentra ahí, para llevar a los gentiles a ese Evangelio. Compararemos otra vez la predicación que nos presenta Lucas con Rom 1,18-32. Tanto Lucas como Pablo hablan del sí y el no de Dios acerca de la gentilidad, del juicio y de la gracia. Pero Pablo vuelve a hablar con mucha más energía de la culpa y el pecado de los hombres y de la justicia que proviene sólo de la gracia, mientras Lucas habla de la «ignorancia de los gentiles» que Dios simplemente «ha pasado por alto» (Act 17,30). Claro que tampoco Lucas quiere decir que el Dios, al que los gentiles y por tanto los hombres todos pueden conocer con la razón, sea el Dios de la revelación bíblica, de modo que hubiera algo así como un ascenso ininterrumpido desde el paganismo hasta la revelación bíblica. El Evangelio no es solamente una filosofía iluminada; la revelación es, por el contrario, algo completamente nuevo. Pablo se irrita al ver que toda la ciudad está llena de ídolos (Act 17,16). Paganismo es idolatría. Pablo dice: «Lo que adoráis sin conocer, eso os vengo yo a anunciar» (Act 17,23). Lo que todos necesitan no es seguir avanzando por el mismo camino, sino convertirse (17,30).

Ya los escritos tardíos del Antiguo Testamento se habían abierto al influjo de la filosofía religiosa de los griegos y a la manera con que ésta pretende inducir la existencia del Creador a partir de la creación (cf. p. 23). Los textos aducidos de los Hechos de los Apóstoles, de Pablo en la carta a los Romanos y de Juan en el prólogo de su Evangelio, ofrecen una continuidad del pensamiento judeo-helenístico al tiempo que reflejan una influencia del mundo griego circundante; de esta manera todos estos textos son testimonios neotestamentarios del roce existente entre el pensamiento bíblico y el griego con vistas a encontrar una explicación religiosa del mundo. Los tres textos neotestamentarios se mueven dentro de una polaridad

llena de tensiones, en cuanto que los tres conceden más o menos valor a la posibilidad y al resultado de un conocimiento natural de Dios. Los Hechos de los Apóstoles se puede decir que emiten un juicio más positivo, mientras que los de Pablo y Juan son más bien negativos. Esa distensión del juicio iniciada en el Nuevo Testamento sigue en vigor a lo largo de la historia de la teología desde la antigüedad hasta nuestros días. No pocos padres de la Iglesia abrieron amplio campo, por los derroteros de la filosofía griega, al conocimiento natural de Dios. Del mismo modo en la época moderna la ilustración atribuyó a la razón la facultad de fundar una religión natural. La reforma puso en duda la capacidad humana de conocer a Dios por sí misma. La teología católica asentirá más bien a los silogismos y pruebas que desde el mundo se remontan al Creador. El enfrentamiento no ha sido dirimido ni lo será nunca totalmente.

También la carta a los Hebreos enlaza la doctrina de la creación con la cristología. Dios ahora, «en estos últimos tiempos, nos ha hablado por medio del Hijo». A él lo «constituyó heredero de todo, y por él hizo también los mundos» (Heb 1,2). La dignidad de la filiación incluye el derecho de la herencia. También en Heb 2,5-8 éste se deduce de aquélla. Lo mismo afirman Sal 2,7s; Rom 8,17 y Gál 4,7. Cristo es heredero de todo, ya que Dios se lo ha entregado y le ha constituido Señor del mundo. Cristo recibió esta dignidad y poder dominadores en la obra salvadora de sus sufrimientos y exaltación (Heb 1,3). Dignidad que se manifestará en la segunda venida del Señor (1Cor 15,25; Flp 2,11). La carta a los Hebreos concluye el principio a partir del fin, siguiendo un camino retrospectivo. Como el final está bajo el signo y la figura de Cristo, así también debió ocurrir al principio. Por consiguiente, el que ahora es el Señor del universo era al comienzo el me-

diador de la creación. Dios ha creado por medio de él los mundos en su plenitud espacial y temporal.

Pero quien al principio fue mediador lo sigue siendo siempre. Lo «sostiene todo con su palabra poderosa» (Heb 1,3). Sin embargo, su poder no es una perfección propia, sino que lo tiene por ser el resplandor de la gloria de Dios y la impronta de su esencia (Heb 1,3); por lo tanto, en constante referencia a Dios y en cuanto manifestación suya. La carta hablará aquí de la historia de la creación lo mismo que de la historia salvífica. Y es que Cristo «llevó a cabo la purificación de los pecados» (Heb 1,3). La palabra del Hijo es tan poderosa como lo fue al comienzo la palabra de Dios (Heb 11,3). Así pues, Cristo, como Señor que es, tiene y sostiene por medio de su palabra el orden de la creación y la salvación de la historia humana, y así sigue actuando hasta la consumación escatológica que él mismo ha de llevar a término.

En Heb 1,10 se describe la obra creadora de Cristo con el himno al Dios creador de Sal 102,26-28: «Tú al comienzo, Señor, pusiste los cimientos de la tierra, y obra de tus manos son los cielos.» Es posible la transposición del salmo a Cristo, porque éste es Señor y Dios (Heb 1,8). Además, en Heb 1,2 se dice que el Hijo interviene a través del Padre en la creación en calidad de mediador. En cuanto que el Hijo ha participado desde toda la eternidad en la fundación del mundo.

En la carta a los Hebreos debió de influir una fórmula rabínica, posiblemente transmitida por la sinagoga helenística. Ya Is 46,4, como Heb 1,3, dice que Dios lo «sostiene todo». El Midrash y el Targum repiten la fórmula de que Dios sostiene el mundo[25]. El contexto de Heb 1,3, cuando Cristo es llamado «resplandor de la gloria e impronta de la esencia de

25. H.L. STRACK - P. BILLERBECK, op. cit. 3,672.

Dios» (ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ), nos remite al ámbito judeo-helenístico. Según Sab 7,25s, la sabiduría es «un hálito del poder de Dios» (ἀτμὶς τῆς δυνάμεως), «una emanación pura de la gloria del Omnipotente (ἀπόρροια τῆς δόξης) ... un reflejo de la luz eterna ἀπαύγασμα φωτὸς ἀϊδιου) ... una imagen de su bondad (εἰκὼν τῆς ἀγαθότητος)». Después Filón emplea estas y semejantes palabras para expresar las relaciones del mundo y del hombre con Dios (ἀπαύγασμα Filón, *Spec. leg.* 4,123; *Op. mundo* 146; *Som.* 1,239; *Plant.* 50; χαρακτήρ Filón, *Quod det. pot. insid. sol.* 83; *Plant,* 18).

La segunda carta de Pedro, perteneciente a la época apostólica tardía, tiene que enfrentarse con las cuestiones sobre el retardo de la parusía. Habla de la creación como de lo que está al otro extremo de la consumación del mundo: «Desde antiguo existían los cielos y la tierra fue formada, surgida del agua y por medio de ella por la palabra de Dios» (3,5). La carta se refiere al relato de la creación del Génesis. Según Gén 1,2.6s al principio era la masa de las aguas, y la tierra firme salió del agua como del ser originario. También según 2Pe 3,5 la tierra surgió del agua. ¿Significa esto que el agua fue y sigue siendo el medio original de la creación, dado que descansa todavía sobre la masa de las aguas originarias (Sal 24,2; 135,6)? Lo cierto es que todo se hizo por la palabra de Dios (según Gén 1: Dios dijo, y así fue). Y por esa misma palabra se llevará a cabo en su día la destrucción del cielo y de la tierra con el fuego del juicio (2Pe 3,7). El mundo está siempre, desde el principio hasta el fin, bajo la palabra de Dios. No es simplemente naturaleza, sino criatura, y su historia no es un acontecer natural, sino que en ella ocurren el juicio y la salvación [26].

26. K.H. SCHELKLE, *Die Petrusbriefe. Der Judasbrief,* Friburgo de Brisgovia ²1963, 225s.

En el Apocalipsis de Juan resuena el himno de alabanzas al Creador, pues incita al vidente a venerar el poder del Hacedor supremo. En la celeste sala del trono, Juan ve a Dios sentado (Ap 4,10s): «Los veinticuatro ancianos se postraron delante del que estaba sentado en el trono, y adoraban al que vive por los siglos de los siglos, y ponían sus coronas ante el trono diciendo: Digno eres, ¡oh Señor nuestro!, de recibir la gloria y el honor y el poderío, porque tú lo creaste todo, y por tu querer todo subsiste y fue creado.» Tal vez esta descripción esté como muchas afirmaciones del Apocalipsis, en contraposición con el culto al emperador. Según el ceremonial oriental de homenaje y adhesión, los príncipes dejan sus coronas a los pies del trono real. Es lo que hacen aquí los ancianos. El emperador Domiciano se hizo llamar «dios y señor». Sin embargo, sólo Dios, y no el emperador, es el Señor y sólo a él le corresponden la alabanza, la gloria y la fuerza. Y es que él ha sido el que ha creado el universo. La Iglesia del Apocalipsis joánico sostiene una guerra de vida o muerte con el Estado que se cree divino. Todas sus visiones tienen la intención y propósito de reforzar la fe de la Iglesia. Así que en la alabanza de la creación de Ap 4,10s está también implícita la afirmación de que la comunidad atribulada vive bajo la protección del Creador, el Señor del presente y del futuro.

En Ap 10,6 el vidente oye a un ángel poderoso que baja a la tierra y que jura «por el que vive por los siglos de los siglos, el que creó el cielo y cuanto hay en él, la tierra y cuanto hay en ella, el mar y cuanto en él se contiene». Y el juramento reza: «¡Ya no habrá más tiempo!»; es decir, el juicio y la redención están muy cerca. En el juramento se invoca al Dios creador. Pues él, que ha creado el mundo, impondrá sus designios también ahora en la historia.

En Ap 14,7 el ángel que vuela por lo alto del cielo anun-

cia a los pueblos de la tierra su mensaje: «Temed a Dios y honradle, porque venida es la hora de su juicio; y adorad a aquel que hizo el cielo y la tierra, el mar y las fuentes de las aguas.» Dios ha manifestado su poder en la creación de todo. De la misma manera lo manifestará en el juicio. Dios es omnipotente, y como a tal le competen la adoración y el temor. El Apocalipsis de Juan expresa la fe en el único Dios creador con la proclama cúltica de la liturgia celebrada en el cielo. Pero probablemente la liturgia celeste del Apocalipsis está representada según el modelo de la liturgia que el autor del Apocalipsis ha vivido y celebrado antes, primero en la sinagoga y luego en la Iglesia cristiana. También aquí la profesión de fe en el Dios creador del mundo pertenecía al culto divino *(Las dieciocho bendiciones* 1 y 2; *Oración de Baruch* en *Ap. Bar. sir.* 48)[27].

La fe creacionista de la Iglesia no ha sido nunca una teoría sobre el origen del mundo sino confesión y alabanza del Creador; ya en Mt 11,25 y luego en las cartas de los apóstoles, en lugares como Rom 11,36 (véase p. 41s), 1Tim 4,4s (véase p. 50) se puede apreciar este dato. Ap 14,7 es una pieza litúrgica que siguió desarrollándose. En adelante la alabanza del Creador tuvo su puesto en la celebración litúrgica de la eucaristía, en la cual se daba gracias por la obra salvífica del Creador; así en la Didajé 10,3: «Tú, Señor, soberano del universo, lo has creado todo por tu nombre. Has dado a los hombres comida y bebida para que se beneficien de ellas y te den gracias. Pero a nosotros nos has dado por tu Siervo la comida y bebida espiritual. Te damos gracias sobre todo por tu poder.» Esta

27. G. DELLING, *Zum gottesdienstlichen Stil der Johannesapokalypse*, en «Novum Testamentum» 3 (1959) 107-137; S. LÄUCHLI, *Eine Gottesdienststruktur in der Johannesoffenbarung*, en «Theologische Zeitschrift» 16 (1960) 359-378; T.F. TORRANCE, *Liturgie et Apocalypse*, en «Verbum Caro» 11 (1957) 28-40.

acción de gracias se desarrolla aún más en la liturgia de la Iglesia antigua. Como siempre, la fe creacionista no se expresó como enseñanza teórica, sino como una confesión, en las fórmulas y el símbolo de la fe. Lo que más tarde fue la segunda parte del símbolo, la cristológica, está claramente fundamentado en el Nuevo Testamento. Pero también está insinuada ya la que luego sería la primera parte, la confesión creacionista, como Rom 1,25; 11,36; 1Cor 8,6; Ef 4,6; 1Tim 6,13 permiten reconocerlo. En la forma ampliada del Símbolo se formula a partir del siglo II la confesión del Creador: «Creo en Dios Padre todopoderoso, creador del cielo y de la tierra» [28].

Por último, en Ap 3.14 se encuentra una huella de la cristología creacionista cuando se llama a Cristo «el principio de las criaturas de Dios». El título aparece en el mensaje a la comunidad de Laodicea. Está en la línea de predicados cristológicos con los que se designa el Señor que habla en las misivas. En algunos casos se puede hallar una relación más estrecha entre los títulos y el mensaje mismo. Sin embargo, en la carta a Laodicea es difícil encontrar una relación, como no sea la conveniencia de fundamentar el poder judicial de Cristo frente a la tibia comunidad con el recuerdo de su potencia creadora.

Distintos lugares del Nuevo Testamento, muy diferentes entre sí (1Cor 8,6; Col 1,16; Heb 1,2.10; Jn 1,3; Ap 3,14) dan testimonio de que Cristo es el mediador de la creación. En ningún lugar se desarrolla o fundamenta seriamente esta cristología. Parece más bien que se trata de una posesión firme. Todo hace pensar como si la fe y la doctrina hubiesen ido

28. O. CULLMANN, *Die ersten christlichen Glaubensbekenntnisse*, Zollikon-Zurich [4]1949; P. FEINE, *Die Gestalt des Apostolischen Glaubensbekenntnisses in der Zeit des Neuen Testaments*, Leipzig 1925, 89-94; J.N.D. KELLY, *Early Christian Creeds*, Londres [2]1952, 1-204; W. TRILLHAAS, *Das Apostolische Glaubensbekenntnis*, Witten/Ruhr 1953, 33-41.

progresando en distintos lugares de la Iglesia desde un material previamente dado, y que refirieron a Cristo la antigua doctrina creacionista al incluirle en el credo tradicional como mediador de la creación.

Este desarrollo tiene su fundamento ante todo y sobre todo en la profundidad del acontecimiento cristiano, común a todos. Para todo el mundo Cristo se había convertido en el mediador de la salud, y una vez exaltado seguía ejerciendo su función mediadora. Había sido exaltado a la gloria de Dios, y por lo mismo era ahora el Señor tanto de la Iglesia como del mundo (Col 2,9s; Ef 1,9s). Desde antes de la creación universal Cristo estaba predestinado como mediador de la salvación (Jn 17,24; 1Pe 1,20). En el tiempo fue el mediador de la creación. De su fe cristiana, la Iglesia dedujo y proclamó que Cristo, Señor ahora al fin de los tiempos, había sido desde el principio el centro de los planes de Dios. Ya el título cristológico de Señor encierra una exigencia de dominio absoluto, tanto si se entiende como traducción del «Adonai» hebreo-veterotestamentario, como si es un título político-religioso de los reyes orientales y helenísticos que recibían culto divino.

La redención se entiende como una nueva creación (2Cor 4,6) y es Cristo quien la lleva a cabo: «Por tanto, si alguno está en Cristo es criatura nueva; acabóse lo que era viejo y todo viene a ser nuevo» (2Cor 5,17). Para los muertos en la fe de Cristo ha empezado ya la nueva vida (Rom 6,4). Los que han muerto con Cristo en el sacramento han sido resucitados con él por la fe en la fuerza de Dios (Col 2,12). Cristo, el primogénito de los muertos (Col 1,18) es también el primogénito de toda la creación (Col 1,15). En la misma línea de pensamiento Cristo es el nuevo Adán, con el cual comienza la humanidad nueva (Rom 5,14; 1Cor 15,21s.45). El que ha llevado a cabo la nueva creación, hubo de participar en la ejecución

de la antigua. Así es como la reflexión y la fe llegaron al conocimiento de que Cristo es el mediador de todo lo creado.

Cristo es pues «el primero y el último» (Ap 1,17). Ahora bien, principio y fin, creación y consumación, deben estar en correspondencia mutua. «He aquí que hago las últimas cosas igual que las primeras» (Bernabé 6,3; Apost. Didascalia 6,18, 15). Esta cristología de la creación afirma y confiesa que Cristo es la medida, el centro y la meta de lo creado. La carta a los Efesios (1,10) concluye con la perspectiva de que todo ha de recapitularse en Cristo.

Para el desarrollo de la cristología cósmica el Nuevo Testamento utilizó ideas preparadas ya por el Antiguo Testamento y por el judaísmo intertestamentario. La literatura sapiencial veía en la sabiduría una propiedad de Dios, propiedad que poco a poco se fue personificando, si bien no llegó a hipostasiarse. En Filón el Logos adquiere la figura y función de un mediador de la creación, siguiendo en esto concepciones del Antiguo Testamento y del judaismo rabínico, así como — por otra parte de la teología estoico-helenística — concepciones que desde lejos apuntaban a esa realidad. En el judaismo palestinense la ley adopta, como luz y como vida, una función cósmica (véanse los textos en p. 64).

Para la Iglesia neotestamentaria la cristología de la creación fue un elemento nada insignificante de su fe y de su testimonio. Tal vez nos resulte difícil a nosotros el entenderla y seguirla. Apenas aparece en nuestros manuales ordinarios de dogmática. En el mejor de los casos se citan los textos bíblicos, pero casi siempre sin una exposición de los mismos [29].

---

29. Tanto desde un punto de vista teológico-bíblico como sistemático desarrollan una cristología de la creación K. BARTH, *Die kirchliche Dogmatik*, 3, 1, 25-44; 52-59; 251s; W. PANNENBERG, *Grundzüge der Christologie*, Gütersloh 1964, 406-414.

Apuntan en la misma dirección: B. BRINKMANN, *Die kosmische Stellung*

Esta cristología creacionista es de suma importancia para la fe cristiana en la creación. Toda la historia desde el comienzo hasta la consumación está concebida como una unidad a partir del centro: Cristo. Si Cristo es la revelación definitiva de Dios, la fe bíblica y cristiana en la creación se apoya en este hecho y en él funda su certeza. Y es que así se afirma y salvaguarda que la fe en la creación no es sólo una piadosa especulación de Israel o — lo que todavía resulta más ambiguo — un intento de explicación religioso-mitológica del mundo, similar a varios otros, sino palabra y revelación de Dios. La revelación de Cristo remite a la revelación de la creación y la asimila. La creación es revelación de Dios (Rom 1,20). Pero la revelación definitiva de Dios aconteció en Cristo. «Dios estaba en Cristo» (2Cor 5,19). Se trata de *una* sola revelación y de *una* sola palabra «en la cual todo tiene su consistencia» (Col 1,17).

El Apocalipsis de Juan, como libro del fin, vuelve su mirada una y otra vez al comienzo. El creador es el consumador. La fe bíblica en la creación no es un enunciado de cosas pasadas. La creación es el comienzo de un movimiento que tiende a la consumación. Ya en Rom 8,18-21 aparecen enlazadas la fe en la creación y en la consumación, formando una unidad. Ciertamente que la Escritura habla de la caída después de la creación. Pero después de la caída la creación vive «en la esperanza» (Rom 8,20). La esperanza unitaria de salvación

---

des Gottmenschen in paulinischer Sicht, en «Wissenschaft und Weisheit» 13 (1950) 6-33; J.J. GABATHULER, *Jesus Christus, Haupt der Kirche - Haupt der Welt,* 150-167; F. HAHN, *Christologische Hoheitstitel,* Gotinga ²1963, 126-132; H. KÜNG, *Rechtfertigung,* Einsiedeln ⁴1964, 138-150 (trad. española: *La Justificación,* Barcelona 1967); F. MUSSNER, *Schöpfung in Christus,* en *Mysterium Salutis* 2, Einsiedeln 1967, 455-463; trad. española: *Mysterium Salutis,* Madrid (2.ª parte por edit.); H. RIEDLINGER, *Die kosmische Königsherrschaft Christi,* en «Concilium» 2 (1966) 53-62; versión esp.: *El dominio cósmico de Cristo,* p. 108-134.

reside en la unidad de lo creado (Ef 4,4-6). En la primera carta de Clemente (20,1-12; 33,2-8; 60,1-4) encontramos testimonios de la conciencia creyente de esta unidad entre creación e historia de la salvación, testimonios que se remontan al Nuevo Testamento. Aquí la fe bíblica asume y asimila la piedad filosófica griega. Por lo demás los textos proceden una vez más de la liturgia, ya que Clemente consigna aquí claramente las oraciones de la Iglesia de Roma [30].

En el Nuevo Testamento aparecen con frecuencia la fe en Dios creador y la conciencia de esa fe. Para el Nuevo Testamento no es ésta una tradición ineficaz, simplemente recibida, sino la realidad que fundamenta la fe.

30. O. KNOCH, *Eigenart und Bedeutung der Eschatologie im theologischen Aufriss des ersten Clemensbriefes,* Bonn 1964, 290-316.

III

EL MUNDO COMO CREACIÓN

La fe bíblica en que el mundo es creación de Dios está en permanente contraste con otros intentos de explicación del mundo.

a) La fe bíblica en la creación y la historia de las religiones

También fuera de la religión bíblica hay doctrinas sobre la creación. En una visión panorámica de la historia de las religiones parece que cada religión se ve en último término compelida a plantearse la pregunta: ¿de dónde viene el mundo?, y asimismo a darse la respuesta de que el mundo recibió su principio de la divinidad. De alguna manera todas las religiones tienen que habérselas con el acontecer original. La tarea de la teología bíblica es iluminar cómo los relatos escriturísticos sobre la creación asumieron motivos muy extendidos entre las teorías de entonces acerca del origen del mundo, al tiempo que los interpretaban y transformaban a partir de su fe en Dios. Esto ocurrió ya en el Antiguo Testamento, hasta que por fin el Nuevo Testamento entendió la creación de forma nueva y cristológica, a partir del hecho de Cristo (véase p. 75-78). Pero así como el Nuevo Testamento dice que Dios se

manifiesta en la obra de su creación y que ésta es testimonio del Creador para los hombres, de la misma manera la doctrina cristiana debe reconocer indicios de verdad en las doctrinas creacionistas de otras religiones.

De la época neotestamentaria conservamos numerosos escritos judíos que describen el universo. A menudo adoptan la forma de un viaje a través del cielo y el infierno (así, en los apocalipsis de Baruc y de Esdras). En el Nuevo Testamento se hace a veces mención marginal de representaciones parecidas, o con imágenes abiertamente simbólicas, como es el caso de las visiones del Apocalipsis de Juan. Tales tradiciones son tan familiares y ciertas para los varones que predican en el Nuevo Testamento y que más tarde lo escribieron, como para sus contemporáneos. Sabían más de ellas que cuanto dicen de palabra o por escrito. Lo único esencial e importante para ellos era lo que tenían que proclamar como evangelio. Lo demás, incluidos los conocimientos cosmológicos y apocalípticos, quedó en un segundo plano detrás de ese mensaje. El Evangelio ejerció una crítica inmanente de tales representaciones. Por supuesto, que también en la Iglesia aparecieron escritos a la manera de los apocalipsis judíos (como la *Revelación de Pedro* y los apocalipsis que circulaban con su nombre), pero esos escritos nunca encontraron cabida en el canon del Nuevo Testamento. La conciencia creyente de la Iglesia los rechazó porque no pertenecían al mensaje neotestamentario. Y si bien tales tradiciones se insinúan en el Nuevo Testamento, no por eso pertenecen a su predicación.

b) La fe bíblica en la creación y las ciencias de la naturaleza

En todas las épocas la apologética se ha esforzado una y otra vez por reencontrar en el relato de la creación de Gén 1 el estadio respectivo de la ciencia de la naturaleza. La teología ha intentado con renovados esfuerzos adecuar y equilibrar la imagen bíblica del mundo y la científica. ¿Se ha renunciado hoy a esos intentos? Tal vez todavía se dejan sentir, pues hasta el día de hoy sigue habiendo teólogos empeñados una y otra vez por integrar en la teología, como los últimos resultados de la ciencia, las voces procedentes de las ciencias naturales cercanas a la teología. Así se puede leer una y otra vez que hoy la ciencia llega a la hipótesis o a la certidumbre de que el mundo tuvo un principio y que por tanto también habrá de tener un fin. Pero aun en el caso de que esto fuera una convicción creciente de la ciencia, siempre resultaría problemático hasta qué punto ese principio del mundo descubierto por la ciencia y ese fin mundano admitido por ella se pueden equiparar a los conceptos bíblicos de la creación y consumación del mundo. El conocimiento científico al respecto es consecuencia de unas premisas que están dadas en la naturaleza del mundo y de las cuales se sigue necesariamente la conclusión. En cambio, la creación y la consumación del mundo, tal como aparecen en la Biblia, son efectos de la voluntad soberana de Dios, que no entra en acción arbitrariamente sino cuando su libertad y su amor lo quieren y se colma su medida. ¿Hasta qué punto se pueden equiparar realmente la criatura bíblica y la naturaleza investigada por la ciencia?

c) Fe creacionista de la Biblia y explicación filosófica del mundo [31]

Ya en el Antiguo y en el Nuevo Testamento la doctrina bíblica sobre la creación se encontró con la explicación griega del mundo. Remontemos los caminos que acabaron por conducir a este encuentro. La mitología griega ha intentado explicar el origen del mundo en numerosas leyendas. La tierra, de la cual nace todo, es la madre de los dioses y de los hombres. En este sentido dice Píndaro en la sexta oda nemeica: «Uno es el hombre, uno el linaje de los dioses. Ambos alentamos por la misma madre, aunque nos separa por completo la proporción de las fuerzas.» Dioses y hombres tienen una misma naturaleza, sólo difiere la medida de su fuerza.

Los filósofos jónicos de la naturaleza sustituyen el mito por el pensamiento racional. Los más antiguos de estos filósofos fueron aproximadamente contemporáneos de los sacerdotes judíos que compusieron o redactaron el relato de Gén 1. Los filósofos jónicos buscaban la unidad interna del mundo en un elemento primordial: el agua, el aire o, con un enfoque más ideológico, en lo ilimitado. La filosofía intentaba dar una explicación del mundo a partir de la eterna conjunción y disolución de partes mínimas, para las que el pensamiento creó la palabra *atomos* (indivisible).

---

31. G. SASSE, art. κοσμέω, en *Theol. Wörterbuch z. NT* 3, 1938, 867-898; W. KRANZ, *Kosmos und Mensch in der Vorstellung des frühen Griechentums,* en «Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Philol.-histor. Klasse», Gruppe 1,N.F. 2, 1938, 121-162; K. KREMER, *Der Schöpfungsgedanke und seine Diskussion in der Gegenwart,* en *Denkender Glaube,* dir. por J. Hirschberger y J.G. Deninger, Francfort Meno 1966, 150-189; M. LANDMANN, *Ursprungsbild und Schöpfertat. Zum platonisch-biblischen Gespräch,* Munich 1966; E. SCHWEIZER, *Das hellenistische Weltbild als Produkt der Weltangst,* en «Neotestamentica», Zurich 1963, 15-27.

La significativa palabra griega para expresar el mundo es desde muy temprano *kosmos*. En Homero y a partir de él *kosmos* significa lo armoniosamente compuesto, es decir, la obra de arte, lo ornamental, así como el orden en la sociedad humana, pero todavía no el mundo. Probablemente la filosofía jónica de la naturaleza fue la primera que empleó la palabra *kosmos* en el sentido de mundo y universo. A partir de entonces la palabra ha vivido una historia insospechada. El griego expresa con ella su concepción del mundo: precisamente como cosmos, es decir, como orden y belleza que descansan en sí mismos. Este lenguaje y conceptos llegan desde los filósofos jónicos de la naturaleza hasta Plotino. A partir de entonces la palabra cosmos ha penetrado en todas las lenguas cultas. Si el mundo es el todo consumado y consistente, resulta perfectamente lógico entenderlo como revelación de Dios e incluso como un ser divino. Así dice Platón en la solemne conclusión del *Timeo* (92 C): «Dotado y repleto de vivientes mortales e inmortales, este cosmos se ha convertido en un organismo visible, que abraza las cosas visibles y es imagen del pensamiento, un dios inteligible y experimental, el máximo y mejor, el más bello y perfecto, este universo nacido único y exclusivo en su clase.» Si el mundo es divino, debe ser eterno, sin principio ni fin. Todo cambio, cualquier principio y fin ocurren dentro del mundo permanente. Esto ya lo había enseñado Heráclito (Fr. 30 Diels-Kranz): «Este mundo, el mismo para todos, no fue creado por alguno de los dioses ni de los hombres, sino que existía desde siempre y es y será un fuego eternamente viviente, que periódicamente se enciende y se apaga.» Así concluye también Aristóteles (Fragmento 17, 1477 A 10; cf. *Del Cielo,* b 1, 283,26-30 Bekker-Gigon): «El mundo no tiene comienzo ni fin.» Pero junto al razonamiento filosófico, que se vio apremiado a la hipótesis de la eternidad del mundo, siguió existiendo la

hipótesis de un mundo temporalmente limitado, que siempre tuvo un acento religioso. En tiempos del Nuevo Testamento el historiador griego Diodoro Sículo *(Biblioteca* 1, 16) caracterizaba así las opiniones y convicciones posibles y profesadas: «Unos creen que el universo y el género humano tienen su origen desde toda la eternidad y son imperecederos por toda la eternidad. Otros afirman que el mundo y los hombres han tenido un origen y son perecederos.»

Para el Antiguo Testamento hebreo era extraño el concepto general de «mundo». Allí se describe el mundo como cielo y tierra (Gén 1,1; 2,1; etc.), o en el mejor de los casos como «todo» (Sal 8,7; Is 44,24; Ecl 3,1). Israel era incapaz de concebir y describir el mundo como una magnitud objetiva ante la que el hombre se siente enfrentado. El mundo no era un ser, sino siempre un suceso dependiente de la voluntad creadora de Dios. El judaísmo helenista tomó del mundo griego la palabra y el concepto de cosmos. Los Setenta no emplearon la palabra para reproducir el concepto hebreo de mundo; pero sí que se encuentra en los libros del Antiguo Testamento originariamente escritos en griego, concretamente en Sabiduría y 2 Macabeos, así como en el apócrifo 4 Macabeos. También Filón emplea con frecuencia la palabra [32]. Israel, como toda la fe bíblica, nunca buscó la unidad del mundo en un principio cosmológico originario, sino que la razón primordial del mundo era siempre la voluntad creadora de Dios; y el acontecer intramundano no era un proceso mecánico sino el misterioso gobierno de Dios. «La sabiduría consiste en temer al Señor y la inteligencia en apartarse de lo malo» (Job 28,28).

---

32. Dios recibe el nombre de ὁ τοῦ κόσμου κτίστης (2Mac 7,23; 4Mac 5,25), ὁ τοῦ κόσμου βασιλεύς (2Mac 7,9). Sab 7,17 habla del «sistema del mundo» (σύστασις τοῦ κόσμου). Platón utiliza la palabra *kosmos* sobre todo en sus escritos sobre la creación del mundo *(Aet. mundi* y *Op. mundi).*

La Biblia griega del Antiguo Testamento, y después todavía más el Nuevo Testamento, emplean sobre todo, y con preferencia con la palabra *kosmos,* los vocablos emparentados con crear (κτίζειν). Por cuanto el mundo se caracteriza por ser criatura, se dice de él que no subsiste en sí mismo, sino que depende de otro. El mundo remite siempre a la grandeza y al poder absolutos de Dios.

En el Nuevo Testamento *kosmos* es una palabra frecuente. Designa la tierra entera (Mt 4,8 13,38). Kosmos puede significar también el universo; así en Lc 11,50; Jn 1,10; Act 17,24. Pero la mayor parte de las veces kosmos tiene un acento negativo. Entonces la palabra significa el mundo hundido en la maldad. Pablo parece haber sido el primero que empleó así este concepto, que más tarde fue de importancia capital para la actitud cristiana frente al mundo. También en el Evangelio de Juan reviste con frecuencia ese sentido. Así es cómo el Nuevo Testamento acuñó un concepto que habría de ser decisivo para la actitud cristiana frente al mundo. Por ello, en nuestro lenguaje, «mundo» significa a menudo simplemente el mundo seductor y malo. La palabra, que en su origen era una expresión del orden divino y soberano del universo, designa hoy el marco de la vida humana en cuanto entregado al mal. Sin embargo, queda en pie que Dios quiere llevar a cabo la salvación en este mundo. El juicio sobre el mundo no puede llegar nunca al pesimismo, como el que manifiesta el evangelio gnóstico de Tomás (Log. 56): «Jesús ha dicho: El que ha conocido el mundo, ha encontrado un cadáver, y el mundo no es digno del que ha encontrado un cadáver.» Ésta es una condenación tan radical y peyorativa del mundo, que se aparta por completo de la fe bíblica en la creación.

Si el mundo es criatura del único Dios, separado del mundo, queda desde luego despojado de toda divinidad. Las fuerzas

naturales o las estrellas no pueden ya considerarse mitológicamente como divinidades, según ocurría tanto en las religiones orientales como en Grecia y Roma. En la Biblia el mundo está desmitologizado. Es un mundo totalmente profano. Las religiones que se hallan frente al Nuevo Testamento son un ejemplo patente de que la divinización del mundo puede ocurrir de dos maneras: el mundo adquiere el valor de una divinidad que merece veneración, o bien se convierte en una divinidad temible. De ahí que las relaciones de los paganos con el mundo puedan ser de veneración o miedo al mismo. Ambas posturas las conoce el Nuevo Testamento. De que el mundo puede ser venerado como algo divino nos habla Rom 1,25: «Colocaron la mentira en lugar de la verdad de Dios, dando culto y sirviendo a las criaturas en lugar de adorar al Creador.» O se tiembla ante el mundo como ante un poder demoníaco. Sobre todo la carta a los Colosenses tiene interés en liberar a los fieles del miedo a los elementos mundanos. Los cristianos no deben servir como esclavos a los elementos del mundo (Col 2,8); los elementos del mundo han muerto con Cristo (Col 2,20). Pero también en Rom 8,38s se dice: «Ni la muerte ni la vida, ni ángeles ni principados ni virtudes, ni lo presente ni lo venidero, ni lo alto ni lo profundo ni otra criatura alguna podrá separarnos del amor de Dios.» Los poderes que amenazan al hombre no tienen fuerza ninguna. Pues todos ellos no son más que fuerzas *creadas*. ¿Qué van a poder frente al poderío del Creador, a cuya protección está encomendada la fe?

Parece que para la explicación del mundo se abren fundamentalmente dos posibilidades. O el mundo es eterno, o ha tenido un principio, y por tanto va a experimentar un fin. Tanto la eternidad del mundo como su creación nos resultan irrepresentables, quizás hasta impensables racionalmente. Todo pensamiento arranca siempre de un conocimiento y una experien-

cia adquiridos, y a partir de aquí deduce cosas hacia adelante o hacia atrás según una coherencia y necesidad internas. Todo lo que vivimos lo vivimos en el espacio y en el tiempo, y por consiguiente lo pensamos en sus respectivas formas de experiencia. Sin estas formas no podemos representarnos ni pensar nada. Ahora bien, el espacio y el tiempo sólo empezaron a existir con el mundo. Únicamente podemos hablar de espacio y tiempo en relación con movimientos y procesos que se desarrollan en el tiempo y en el espacio. Una creación no puede pensarse en el tiempo, sino en el mejor de los casos con el tiempo: «Sin duda el mundo no ha sido creado en el tiempo, sino con el tiempo. Antes del mundo no podía haber tiempo porque no había criatura alguna con cuyo cambio de estado el tiempo hubiera podido darse» (Agustín, *Ciudad de Dios* 40,6). Dado que no había mundo alguno antes del tiempo, Kant puede deducir: «No hay ningún tiempo antes del mundo. Por tanto el mundo existe en todo el tiempo.» Esto no implica todavía la afirmación de la eternidad del mundo. Aunque la frase siguiente de Kant resulte incontrovertible: «Se puede pensar un comienzo en el mundo, pero no un comienzo del mundo»; sin embargo, la hipótesis de una eternidad del mundo se enfrenta asimismo a problemas casi insolubles tanto del lado de las ciencias de la naturaleza como de la filosofía.

Naturalmente también es una afirmación irrepresentable, y tal vez hasta imposible de pensar y demostrar, atribuirle a Dios como Creador la carencia de principio (y de fin). Además, la doctrina que sostiene un comienzo del mundo plantea ulteriores problemas. Si Dios es el eternamente inmutable, ha tenido que querer el mundo desde toda la eternidad. En todo caso como pensamiento de Dios el mundo es eterno. Tomás de Aquino ha ido más allá indicando que la doctrina bíblica sobre la creación se puede entender también en el sentido de que la

realización del mundo es un acto eterno de Dios. Y si el mundo, en cuanto mundo creado, no tuviera principio, cabría también preguntarse por el sentido de la hipótesis de que no tenga fin. Por último, podemos recordar la frase de Tomás de Aquino (Suma teológica I, 46,2): «Que el mundo no existió siempre es sólo un dogma de fe; una demostración científica no es posible» [33]. Independientemente de la historia y de la filosofía, el enunciado de la fe que reconoce en Dios al Creador es la confesión personal por la que el creyente se entiende a sí mismo como una criatura de Dios, a quien debe su existencia. Ni es éste un enunciado mitológico, ni una deducción científica. Es algo que sólo puede confesarse como acción de gracias, confianza y entrega. El dogma de la creación no es un enunciado sobre algo que sucedió una vez antes de un tiempo impensable, sino sobre una realidad presente.

La pura explicación filosófica del mundo difícilmente puede llegar al concepto de su creación. Cabe intentar la solución del problema mundano por medio de un dualismo o por medio de un monismo. El dualismo supone dos formas fundamentales del ser, la materia y el espíritu, que se enfrentan desde la eternidad. El monismo intenta reducirlo todo a una sola forma óntica primordial. O se concibe el espíritu como ser eterno y la materia como una modificación del espíritu (con una realidad más o menos efectiva) o, por el contrario, es la materia lo único verdadero y el espíritu se reduce a una forma fenoménica de la misma. La fe bíblica creacionista tiene su sitio entre ambos sistemas explicativos del mundo. Atribuye el mundo al Dios creador y con ello a alguien que piensa y siente. Pero la creación no es la divinidad que se despliega de forma panteística. Se entiende como el ser puesto en libertad, si bien no sea una

33. A. ANTWEILER, *Die Anfanglosigkeit der Welt nach Thomas von Aquin und Kant,* Tréveris 1961.

libertad absoluta, sino la propia de una criatura que proviene de Dios y permanece ordenada a él. Con la libertad de la creación se establece su historia. La creación corre hacia su consumación por el camino irreversible de su historia.

EL TIEMPO Y LA HISTORIA

BIBLIOGRAFÍA

Para exposiciones de la teología del Antiguo y del Nuevo Testamento véanse p. 17 y 31.

G. SASSE, artículo ἀιών, en *Theol. Wörterbuch z.N.T.* 1 (1933), 197-209. G.v.RAD, G. DELLING, art. ἡμέρα, ibid. 2 (1935) 945-956. G. DELLING, art. καιρός, ibid. 3 (1938) 456-469. G. STÄHLIN, art. νῦν, ibid. 4 (1942) 1099-1117. E. FUCHS, art. σήμερον, ibid. 7 (1964) 269-274. V. BERNING, P. NEUENZEIT, H.R. SCHLETTE, *Geschichtlichkeit und Offenbarungswahrheit,* Munich 1964. S. BRANDON, *Time and mankind,* 1957. R. BULTMANN, *Das Verständnis der Geschichte im Griechentum und im Christentum,* en «Glauben und Verstehen» 4, Tubinga 1965, 91-103. H. CONZELMANN, *Die Mitte der Zeit,* Tubinga [5]1964. O. CULLMANN, *Christus und die Zeit,* Zurich [3]1962; idem, *Heil als Geschichte,* Tubinga 1965. G. DELLING, *Das Zeitverständnis des Neuen Testaments,* Gütersloh 1940. W. EICHRODT, *Heilserfahrung und Zeitverständnis im Alten Testament,* en «Theologische Zeitschrift» 12 (1956) 103-125. J. MOUROUX, *Le mystère du temps, Approche théologique,* París 1962. M. RISSI, *Was ist und was geschehen soll. Die Zeit- und Geschichtsauffassung der Offenbarung des Johannes,* Zurich 1965. A. SOGGIN, *Geschichte, Historie und Heilsgeschichte im Alten Testament,* en «Theologische Literaturzeitung» 89 (1964) 721-736. A. VÖGTLE, *Zeit und Zeitüberlegenheit in biblischer Sicht,* en J.B. Metz, *Weltverständnis im Glauben,* Maguncia 1965, 224-253.

En nuestro mundo el tiempo es una característica de todo, pero en ninguna parte se encuentra como sustancia propia.

Por eso no es fácil captar la esencia del tiempo. El mundo y el hombre se encuentran afectados en su historia por el tiempo. Lo mismo el mundo que el hombre están siempre en tránsito del pasado hacia el futuro. El presente es el punto matemático entre ambos, un punto sólo pensable, que siempre acontece y nunca perdura. El tiempo es un acontecer y en cuanto tal es estructura fundamental de todo ser; por eso se habla de la «historicidad» de la existencia, en especial de la historicidad del hombre. El concepto de historicidad, últimamente tan en boga, es en su origen un concepto de la ciencia histórica. Distingue historicidad y ahistoricidad al calificar las sagas, leyendas y mitos como narraciones no históricas. Empleada como concepto filosófico, la historicidad se contrapone a la esencia inmutable de las cosas. Sin embargo, no se excluyen mutuamente historicidad y esencia. Al modo de ser total del hombre pertenecen la historia y la esencia. La filosofía y la teología se esforzarán por superar la antinomia dialéctica entre el carácter absoluto de la esencia y la historicidad de la existencia [1].

La Biblia del Antiguo Testamento y del Nuevo no se plantea los problemas del tiempo y de la historia de forma refleja y conceptual. Mas no por eso deja de ser importante para el pensamiento occidental la concepción bíblica del tiempo.

---

1. Ha sido sobre todo M. Heidegger quien en nuestro tiempo ha desarrollado y utilizado el concepto de historicidad. El concepto lo trata y explica en su obra *Ser y Tiempo*. Según él, la historicidad caracteriza la estructura de la existencia humana, constituida por el acontecer. Últimamente Heidegger emplea también como conceptos semejantes, quizás más inmediatamente comprensibles, los de destino *(Geschick)* y fatalidad *(Geschicklichkeit)*. R. Bultmann introdujo el concepto de historicidad en la teología, incluso en la teología del Nuevo Testamento, dándole especial consistencia. Se pregunta por la comprensión existencial, manifestada en la historia *(Geschichte)* y en la historicidad *(Geschichtlichkeit)*, y que es inherente a ellas. Cf. G. BAUER, *«Geschichtlichkeit». Wege und Irrwege eines Begriffs*, Berna 1963.

I

ANTIGUO TESTAMENTO

El pensamiento veterotestamentario no se dirige inmediatamente al conocimiento de la esencia de las cosas, sino en primer término al conocimiento del obrar y del acontecer. No está condicionado por la filosofía y la metafísica, sino por la historia.

Según el relato de la creación de Gén 1, en la obra de los seis días Dios creó también el día y la noche, puso los límites entre la luz y las tinieblas y creó el ritmo elemental del tiempo. Un ritmo que debe durar mientras dure la tierra (Gén 8,22) y que consiste en la alternancia de los días y las noches, de las estaciones y de los años. Los tiempos siguen sometidos al arbitrio de su Creador. Como ocurre en general con la doctrina creacionista (véase p. 27s; 89s), el enunciado de la creación del tiempo está también referido al hombre. El hombre recibe su tiempo como un regalo de Dios (Sal 90,3-12; Job 1,21). Todos sus tiempos están en la mano de Dios (Sal 31,16). Israel como pueblo experimenta toda su historia como actuación de Dios en la que inserta cuanto ocurre en su mundo circundante, es decir; la historia de los pueblos. Toda historia es un obrar de Dios. La historia profana coincide con la santa. A lo más se separan en sus salientes.

Israel tuvo siempre la tradición de la salida de Egipto

como el suceso decisivo de su historia con Dios. Allí fue donde Israel experimentó a su Dios como el liberador poderoso. Tal era la profesión de fe de Israel, tan solemnemente formulada en Dt 6,21-23: «Dirás a tu hijo: Nosotros éramos esclavos del faraón en Egipto, y el Señor nos sacó de allí con mano poderosa.» Esta profesión aparece una y otra vez en el Antiguo Testamento (véase p. 29). Israel reconocía la actuación de este su Dios a través de todos los tiempos de principio a fin. Por la actuación de Dios en la historia conoció Israel que la esencia de su Dios era la fidelidad. Así es él el Dios de la Alianza (Éx 3,14).

Pero lo que Israel había experimentado y vivido con su Dios no era algo simplemente pasado. En las celebraciones cúlticas se reconocen y experimentan las hazañas salvíficas de Dios como realizadas también con la generación presente. Cada año se celebraba la Pascua como recuerdo de la redención de Egipto y como realidad presente (Éx 12,11). La alianza de Dios se sella con cada una de las generaciones. «El Señor, nuestro Dios, hizo alianza con nosotros en Horeb. Alianza que no la hizo solamente con nuestros padres, sino también con nosotros, que al presente somos y vivimos» (Dt 5,2s; cf. 29,9-14). El pasado no es exclusivamente historia pasada; es también actualidad. Se interroga al pasado por su significación, más aún, por su actualidad. El pasado tiene un significado existencial.

El Antiguo Testamento percibe la historicidad de su experiencia de Dios y la expresa con la locución «el día de Yahveh». Al principio se hablaba en Israel del «día de Yahveh» como recuerdo de los días más gloriosos de la historia, en los que Dios se había manifestado como salvador de su pueblo elegido (Núm 24,14). Para el futuro se esperaba igualmente la ayuda de Yahveh en sus días. Los profetas, sin embargo, salieron al encuentro de esperanzas demasiado ligeras; el primero fue Amós

(5,18): «¡Ay de aquellos que desean el día del Señor! Día de tinieblas será aquél para vosotros, y no de luz.» Desde entonces los profetas hablan de «aquel día» como el día del juicio, en que la santidad de Dios va a visitar lo mismo a Israel que a los demás pueblos gentiles entre catástrofes y juicios (Is 2,20; 13,6; Miq 3,4; Mal 3,19). Como consoladores del pueblo oprimido, los profetas postexílicos hablan más bien del día de Yahveh como de un día de restauración, de redención y de gracia (Ez 33,21s). Traerá el juicio para los pueblos gentiles (Jl 4,1s; Zac 14,4.12-19); mas para Jerusalén y para Israel traerá protección, gracia y bendición (Zac 12,1s; 13,1.9; Joel 3,1s 5). Para esta esperanza el día introducirá la era salvífica. La teología rabínica espera los días del Mesías primero como tiempo de plenitud; después (así en la época neotestamentaria), como el tiempo en que el Mesías Rey liberará a Israel del dominio extranjero e instaurará el dominio de Dios sobre la tierra. Concluido el reino mesiánico, tienen lugar la resurrección de los muertos y el juicio final, y viene luego el reino eterno de Dios como consumación salvífica.

Dios rige los tiempos según su voluntad. De él se ha de decir siempre: «¡Haz llegar el día que has proclamado!» (Lam 1,21). Como Señor de los tiempos, Dios ha creado un plan de los mismos (Is 5,19; 22,11). Ha «pesado el siglo en la balanza. Ha establecido las horas con medida y las ha contado según el número de los tiempos. No las estorba ni las despierta en tanto no esté llena la medida prevista» (4Esd 4,36s). El tiempo y la historia no son nunca una pura sucesión de acontecimientos, sino siempre movimiento hacia la meta establecida por Dios.

Esta comprensión del tiempo repercute en el Nuevo Testamento para su interpretación tipológica del Antiguo. Un ejemplo cumplido es 1Cor 10,1-11. La peregrinación por el desierto,

ocurrida una sola vez en la historia, apunta a una realidad pneumática profunda y siempre válida. Moisés, la nube, el mar y la alimentación de Israel con el maná significan, más aún, son ya Cristo y los sacramentos de la Iglesia. El pecado y la caída de Israel son para nosotros una advertencia. Pueden ocurrir siempre. Se han superado las fronteras y distancias de los tiempos. Los acontecimientos no se consideran como en una sucesión y separados unos de otros. Desde el fin presente de los tiempos (1Cor 10,11) se conciben como unidad del obrar divino y de la constante actuación y evolución del único «Israel de Dios» (Gál 6,16). El Dios uno se revela siempre con la misma palabra y con el mismo acto de salvación. De este modo siempre es el aliado presente. Los tiempos se consideran desde un punto de vista que queda por encima de ellos, desde el cual quedan asegurados los acontecimientos.

Para hablar de la eternidad el Antiguo Testamento no forma el concepto filosófico de la intemporalidad. Dios es eterno no cuanto que intemporal, sino en cuanto que tiene poder sobre el tiempo y está por encima de él. «Mil años son ante tus ojos como el día de ayer que ya ha pasado, y como vigilia por la noche» (Sal 90,4). Dios está por encima de todo principio y fin. Siempre está antes. «Antes de que los montes se engendraran, antes de que naciesen tierra y orbe, de lo eterno a lo eterno ¡oh Dios, tú eres» (Sal 90,2). Este Dios es desde siempre el mismo (Is 43, 12). En los tiempos primordiales, desde siempre, estaba con él la sabiduría (Prov 8,22s). Pero Dios está también siempre después: «No fue formado antes de mí dios alguno, ni lo será después de mí. Yo soy, yo soy el Señor, y no hay otro salvador sino yo» (Is 43,10s). «Yo soy el primero y el último, y fuera de mí no hay otro dios» (Is 44,6). La infinitud del tiempo de Dios se extiende sin fronteras lo mismo hacia adelante que hacia atrás. Dios es el que permanece.

«Tú la tierra asentaste a los comienzos, y hechura de tus manos es el cielo. Todo perecerá; mas tú subsistes, mas tú eres siempre el mismo, y no saben de término tus años» (Sal 102, 26-28). Así pues, Dios es eterno (Is 40,28; Dan 12,7), y eterno es su reino (Sal 145,3). «Su palabra dura para siempre» (Is 40,8). «Su salvación durará para siempre» (Is 51,6). Se refuerza la palabra *'olam* (propiamente «siglo»), la única que el lenguaje tiene a su disposición. «¡Yahveh reinará por los siglos!» (Éx 15,18). Se repite la palabra en la fórmula «desde siempre hasta siempre» (Sal 41,14; 90,2; Jer 7,7; 1Cró 29,10). O se logra una intensificación por medio del plural «los siglos» (Sal 61,5; 77,8; 89,53), o más todavía «los siglos de los siglos» (Sal 84,5). La eternidad de Dios no se concibe como una horizontal, sino como una vertical que atraviesa todos los tiempos. Cuando Dios dice a Moisés que su nombre es «Yo soy el que soy» (Éx 3,13), significa que él es el que está presente en toda la historia y el que la rige.

II

NUEVO TESTAMENTO

El Nuevo Testamento habla del tiempo preferentemente con las palabras y conceptos que indican la duración temporal (αἰών y χρόνος), el momento puntual (καιρός), el día (ἡμέρα) y la hora (ὥρα). Son conceptos que no pueden separarse con absoluta precisión, aunque fundamentalmente *eón* («siglo») designa la duración prolongada de tiempo, *kairos* el momento puntual aislado, mientras que *día* y *hora* se refieren al tiempo escatológico.

El Nuevo Testamento continúa con la concepción judeo-veterotestamentaria del tiempo y de la historia. Dios es el Señor que está por encima de los tiempos (1Tim 1,17). Es aquel «que es, que era y que ha de venir» (Ap 1,4). Dios es idéntico consigo mismo en todos los tiempos y de esta manera los transciende. Dios impera en los espacios temporales y les da un contenido (Rom 16,25s; 2Tim 1,9). Dios puede «abreviar los días» (Mt 24,22) y «acortar el tiempo» (1Cor 7,29). Como Creador, Dios asigna su tiempo a los pueblos (Act 17,26). A su voluntad responden los eones y las generaciones de los hombres (Col 1,26). El disponer de los tiempos escapa a la capacidad humana y pertenece al poder soberano de Dios (Act 1,7).

Como en el Antiguo Testamento, también en el Nuevo la soberanía de Dios sobre los tiempos y su ser transcendente a toda temporalidad se expresa con el plural «los eones» (Lc 1,33;

Rom 1,25; 2Cor 11,31), o de forma aún más gráfica con «los eones de los eones» (así especialmente en las doxologías como Rom 16,27; Gál 1,5; 1Tim 1,17; Jds 25). Frente a la eternidad de Dios todos los tiempos son relativos, lo mismo los largos períodos inabarcables como los breves instantes fugaces. «Ante el Señor un día es como mil años, y mil años como un día» (2 Pe 3,8).

Así como Cristo es considerado el fundamento de la creación (véase p. 75-79), de la misma manera también el tiempo tiene en él su orden. Hacia él se dirige en cuanto espera y de él arranca en cuanto tiempo cumplido. «Jesucristo el mismo que ayer es hoy y por los siglos (eones)» (Heb 13,8). Cristo dice de sí mismo: «Yo soy el primero y el último, y estoy vivo, aunque fui muerto: y he aquí que vivo por los siglos de los siglos» (Ap 1,17s). Cristo ya existía antes de que los tiempos fueran creados. Él es el centro del tiempo porque es el Redentor que murió y resucitó y vive. Vendrá de nuevo como consumador de los tiempos. Dios amaba al Hijo y le regaló su gloria «antes de que el mundo fuera» (Jn 17,5). Antes de la creación del mundo le eligió Dios y en él eligió a la comunidad (Ef 1,4). Ya Abraham vio el día de Jesús. Puesto que él puede decir: «Antes de que Abraham existiera, existo yo.» Abraham ha muerto; pero el que cree en el Hijo y escucha su palabra no probará la muerte jamás (Jn 8,52-59). En Cristo queda superado todo tiempo. Por eso el acontecimiento único de su muerte es definitivo, de «una vez por todas» (Rom 6,10; Heb 7,27; 9,12.26-28). Al acontecimiento histórico sucedido una vez le corresponde este significado absoluto y que supera el espacio y el tiempo, porque en la cruz de Cristo se realiza la eterna voluntad salvífica de Dios (Heb 10,10; cf. 6,4). No se puede decidir con absoluta seguridad; pero es muy posible que la doxología, dirigida de primeras al Dios eterno, acabe refirién-

dose a Cristo, «para que Dios sea glorificado en todo por Jesucristo, cuya es la gloria y el imperio por los siglos de los siglos» (1Pe 4,11).

El Nuevo Testamento expresa a su manera que Dios es el Señor de los tiempos, cuando hace que el curso de las épocas aparezca determinado por números. Mateo encuentra el árbol genealógico de Jesús, y con ello el tiempo hasta su venida, ordenado en tres veces 14 generaciones, teniendo en cuenta que 14 puede significar «David» con la suma de las letras. En el Apocalipsis los sucesos están contados con números de gracia (3; 7; 12; 1000) o de desgracia (3 $^1/_2$, como 7 partido; 6, como 7 menos 1). Estos números no son un simple juego. Significan que todas las cosas tienen su ser y su medida según el plan de Dios. Todos son sucesos encaminados a la consumación.

Jesús comienza su actuación pública con el anuncio de que ha llegado el tiempo decisivo. Ha irrumpido junto con él (Mc 1,15) con él se cumplirá a su hora. Ésta es su obra salvífica (Mc 14,25). Este tiempo significa el señorío regio de Dios en el juicio y en la gracia (Lc 11,20). Por supuesto que el mundo no reconoce tal tiempo. Su tiempo es la cotidianidad. «Vuestro tiempo siempre está a punto» (Jn 7,6).

La apocalíptica tardía del judaísmo ha conformado el concepto y la representación de los dos eones *(Ap. Bar sir* 15,7). El eón actual es malo; pero nos remite a un eón futuro. También hay palabras del Señor que utilizan el concepto. Jesús habla de este tiempo como de este eón (Lc 16,8; 20,34s). El tiempo se consumará en el eón futuro (Mt, 12,32; Mc 10,30; Lc 18,30). En los escritos de los Apóstoles aparece a menudo el concepto de eones. En Pablo se patentiza la visión del judaísmo tardío sobre el plan de Dios que determina la sucesión de los eones. Dios «ha predestinado desde antes de los siglos para gloria nuestra» (1Cor 2,7) la revelación y el tiempo de

salvación actuales. Ahora, cuando el tiempo ha alcanzado su plenitud, Dios ha enviado a su Hijo (Gál 4,4). Cristo está por encima de todo «no sólo en este siglo sino también en el venidero» (Ef 1,21). Al igual que la palabra mundo (véase p. 87), se acentúa a menudo la palabra eón o siglo hasta significar la precariedad, la caducidad y finalmente la maldad del tiempo. Pablo llega a decir que el tiempo presente es malo. «Jesucristo se entregó a sí mismo por nuestros pecados para sacarnos de la corrupción del presente siglo» (Gál 1,4). Habla especialmente de la insuficiencia y la necedad de la sabiduría de este tiempo (1Cor 1,20; 3,18). Nos advierte contra la conformación con este eón (Rom 12,2). Así como es señor del mundo. Satán es también el señor de este eón (1Cor 2,6; 2Cor 4,4). La Iglesia vive «entre dos tiempos»: está todavía en el eón presente; sin embargo, ya ha sido liberada de la perversidad del mismo (Gál 1,4) y vive en la espera, e incluso en la confianza, del eón futuro (Heb 6,5). El tiempo presente entra en el horizonte del futuro divino. El futuro eón ha empezado ya. Éste es el elemento decisivamente nuevo frente al tiempo de la antigua alianza que tenía validez hasta ahora.

Este eón es decisivo para el hombre en cada uno de sus momentos. El Nuevo Testamento habla en este sentido del *kairós* como la hora decisiva para el hombre. La palabra designa el carácter decisivo del tiempo. Lo que importa sobre todo es que el hombre tome en serio su tiempo para que no se le pase la hora de la venida de Dios. Ahí apuntan las parábolas evangélicas que exhortan a la vigilancia (Mt 24,42-44; 25,13). Pablo exhorta en 2Cor 6,2 (con Is 49,8): «No recibáis en vano la gracia de Dios. Pues dice él: En tiempo oportuno te oí y en el día de la salvación te di auxilio.» Hay que «aprovechar el tiempo presente, porque los días son malos» (Ef 5,16; Col 4,5). El cristiano tiene su hora en el tiempo presente.

«Sabiendo que el tiempo insta, que ya es hora de despertarnos de nuestro letargo; pues estamos más cerca de nuestra salvación que cuando recibimos la fe. La noche está ya muy avanzada, y va a llegar el día.» (Rom 13,11s). El cristiano tiene que aprovechar la ocasión oportuna (el *kairós,* Rom 12,11 según la lectura original). Pues «tiempo es de que comience el juicio por la casa de Dios» (1Pe 4,17). El Nuevo Testamento habla una y otra vez con énfasis del «ahora» (Lc 19,42; Jn 4,23; Rom 3,21; 2Cor 6,2) y del «hoy» (Lc 2,11; 19,5; Heb 3,7).

En el lenguaje neotestamentario las palabras «el día» y «los días», cuando no se refieren a fechas accidentales, designan casi siempre el tiempo del día escatológico. Entonces aparecerá el Hijo del hombre (Lc 17,24). El mundo actual encontrará su fin en una monstruosa catástrofe del universo. El juicio aportará la opción definitiva (Mt 24,29-36; 1Cor 3,13; 1Tes 4,13-18). En Juan (6,39s y en otros varios lugares) el día se llama «el último día». El día de la consumación es tanto el día del juicio como el de la salvación (Mt 26,29; Lc 21,28; Rom 2,5; Ef 4,30). El final es el reino de Dios. Aunque escondido en Cristo, está ya verdaderamente presente (Mc 1,15; Lc 11,20). En esta espera apremiante aguarda el Nuevo Testamento la pronta consumación de los tiempos. El tiempo corre de prisa hacia el último día. El final ya le ha «salido al encuentro» (1Cor 10,11). «El fin de todas las cosas se va acercando» (1Pe 4,7). «Las cosas deben suceder presto» (Ap 1,1). Historia e historicidad son en la Biblia el marco y el modo de la revelación y de la actuación de Dios. Así es como la historia se convierte para el pensamiento bíblico en una realidad decisiva. El hombre ha de decidirse en las horas de que dispone. En las horas de la historia experimenta la pérdida o la conquista de su vida. Dios le sale al encuentro en el acontecer histórico, como el que exige, juzga y gratifica.

Todo esto nos resultará más claro si a la actitud bíblica contraponemos la postura griega como otra posibilidad. Para el espíritu y la ciencia griegos es esencial lo intemporal y genérico. Por eso el griego investiga el universo entendido como *kosmos* (véase p. 87). Ahí encuentra él el orden y la ley. Pero la historia no sucede dentro de un orden de leyes, sino que pertenece a lo casual, al mundo del devenir y de lo transitorio. En ella ocurre lo individual y lo singular. Por eso el griego cultiva apasionadamente las ciencias naturales, las matemáticas y la filosofía. Lo divino le sale al encuentro en el impulso de su pensamiento y de su investigación dirigidos hacia un mundo que tiene validez por intemporal. El Dios bíblico es otra cosa. Es el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob, el que avanza a través de las épocas de la historia. El griego puede decir que Dios sostiene el mundo por medio del ordenamiento natural que él mismo ha dado al cosmos. Pero la Biblia dice que Dios sostiene al mundo y cuida de él en cuanto que establece los tiempos de todas las cosas, los ordena y calma. Dios obra siempre a su tiempo (Is 60,22).

Por eso, la Biblia y el cristianismo tienen una relación específica y profunda con la historia. El pensamiento griego no ha producido ninguna exposición de la historia de grandes vuelos mentales. Tucídides es un caso aislado y es un historiador de *su* tiempo. Por el contrario, la concepción bíblica del mundo y del tiempo ha expuesto grandes esquemas históricos. La mentalidad bíblica parte de la creación. A la creación en cuanto principio del mundo corresponde una meta como su final. Entre ambos extremos se extiende la historia, que se apresura hacia el final. Por eso la Biblia conoce una escatología. El cosmos griego carece de principio y, por ende, de fin. Los mundos vienen y van en un círculo eterno. La cosmología griega ha desarrollado la teoría de los mundos que se suceden en un

movimiento circular. Los griegos investigaron el orden del universo y prestaron atención a la armonía de las esferas. La Biblia presta atención a la palabra de Dios que crea y dirige la historia. Para el hombre griego la historia no es más que un fenómeno dentro del cosmos. En la Biblia el cosmos es un fenómeno dentro de la historia.

Una consecuencia de todo esto es la manera totalmente distinta con que forman en el mundo griego y en Israel la comunidad humana, el pueblo y el Estado. En Grecia la comunidad humana se construye su forma perfecta en la *polis*. El griego configura su Estado racionalmente según un Estado ideal y un ideal de Estado. Para Israel hubiera sido imposible construirse un Estado racionalmente. Su Estado no se construye, sino que crece orgánicamente en la historia a partir de la palabra de Dios, que Israel escucha de vez en cuando, y a partir de la experiencia siempre nueva del juicio y de la gracia.

La diferencia vale también para ciertos conceptos antropológicos fundamentales; por ejemplo, para el concepto del amor. Para el griego el amor, siguiendo la concepción platónica, es el impulso que eleva al hombre hacia el ideal. En sentido bíblico el amor es una entrega del yo al tú.

La Biblia y el cristianismo han puesto de relieve el significado del tiempo para la concepción del mundo y del hombre. La estima y valoración de la historia en cuanto acontecer tiene su fundamento en la Biblia. Las cuestiones que de ahí se derivan han sido pensadas y expuestas ulteriormente por los grandes teólogos cristianos, como Agustín, Lutero y Kierkegaard.

III

HISTORIA E HISTORIA DE LA SALVACIÓN

La fe bíblica y la cristiana entienden la historia como una historia de salvación. La religiosidad filosófica descubre a Dios como la cima o la suma de una verdad siempre válida. La religión bíblica, en cambio, cree que Dios se revela en la historia.

Ya la gnosis, con la que tuvieron que enfrentarse el Nuevo Testamento y luego los padres de la Iglesia, intentó sustituir la historia por sistemas filosóficos. Quería proclamar la verdad envuelta en vestidos mitológicos. Toda gnosis es dualista. Frente al mundo de la luz y de la salvación está el mundo de las tinieblas y del mal. En una serie interminable de emanaciones lo divino se derrama sobre el mundo de las criaturas y se mezcla con él. La chispa divina tiene que volver a ser rescatada del mundo. Un redentor rescata a los hombres para el mundo eterno. En Cristo la gnosis podía ver a ese redentor. De hecho enseña un sistema de conceptos que siempre pueden seguir dividiéndose. Los conceptos pueden personificarse e hipostasiarse; pero continúan siendo un sistema de conceptos y nunca una historia. El mito y el sistema gnóstico se nos aparecen con frecuencia como productos rebuscados. Sin embargo, la investigación moderna ha emprendido la tarea de interpretar los símbolos de la gnosis como expresión de la autocomprensión del hombre y de su nostalgia de redención. En los símbolos gnós-

ticos reconoció C.G. Jung los arquetipos del pensamiento humano. La filosofía existencialista (M. Heidegger, H. Jonas, R. Bultmann) ha estudiado y referido el mito de la gnosis a la idea que el hombre tiene de sí mismo. La gnosis expresa con testimonios poéticamente vigorosos la condición de extranjero del hombre en el mundo. Por eso está emparentada con el sentimiento cristiano del mundo. Sólo que la gnosis es una redención sin auténtica historicidad. El mito no sucedió nunca porque sucede siempre. Pasajes como 1Jn 5,7s están dirigidos contra la gnosis primitiva: «Tres son los que dan testimonio: el espíritu, el agua y la sangre.» Agua y sangre significan el bautismo de Cristo y su muerte en cruz, los cuales en la Iglesia están ahora presentes y actúan por el Espíritu. Se subraya la verdadera historicidad de Cristo. Puesto que la gnosis niega la historia, niega también la auténtica encarnación de Dios y consecuentemente avanza hacia el docetismo. Según esta visión Jesús no fue verdadero hombre; sólo tuvo un cuerpo aparente que fue colgado de la cruz y que murió. La gnosis rechazaba el Antiguo Testamento y concedía validez solamente al Nuevo como Evangelio de Cristo. Negaba el acontecer salvífico resultante del Antiguo Testamento y del Nuevo juntos. Sólo queda el acontecer puntual del hecho cristiano. Dios irrumpe verticalmente en la historia, desde arriba; pero queda eliminada la horizontalidad de la historia.

Otro ejemplo sumamente significativo de la disolución de la historicidad de la obra salvífica es la filosofía y la religión de la ilustración y del subsiguiente idealismo. Sólo cuenta la idea que se conoce con la razón. De ahí que sólo las verdades racionales tengan validez necesaria, no los acontecimientos históricos. Lógicamente declara G.E. Lessing: «Las verdades históricas casuales no pueden convertirse nunca en la prueba de verdades racionales necesarias.» Y J.G. Fichte: «Sólo lo metafí-

sico puede hacer dichosos, nunca lo histórico. Esto último sólo puede hacer inteligente.» El idealismo tenía que intentar una fundamentación de la religión puramente racional. ¿Continúa la teología actual negando y desmintiendo la revelación en la historia? Lo haría un existencialismo radical que sólo admitiera ya la experiencia salvífica individual y rechazara la existencia de un acontecimiento salvífico situado fuera del hombre y de su fe. Quizá más de una teología separa tanto al Jesús histórico del Cristo predicado, que la historia resulta insignificante y ya sólo tiene importancia la predicación de Cristo. La historia de Jesús puede reducirse al hecho de su aparición. El contenido histórico resulta irrelevante; con lo cual se devalora la historia. La idea es lo único que cuenta.

La teología existencial de hoy acentúa la historicidad del hombre. Con el concepto de historicidad quiere superar la contraposición entre el punto de vista histórico y el dogmático dentro de la teología. Lo histórico y la autocomprensión existencial son lo mismo. En un sentido bíblico-cristiano esta autocomprensión se realiza en la fe. El hombre está siempre en la opción, en la que — teológicamente hablando — su fe tiene siempre que decidirse por Dios y su llamada, apartándose del mundo. Revelación y fe son siempre la crisis y suspensión de lo natural-histórico. Por eso, el intento de asegurar y fijar en la historia un hecho salvífico objetivo de Dios, sería una objetivación ilícita de lo histórico-salvífico. La salvación quedaría objetivada, mientras que en realidad sólo es verdadera salvación cada vez que se hace efectiva. Si se disuelve la historia de la salvación que hasta ahora avanza hacia nosotros, se diluye también la historia final en cuanto verdadera historia futura. La teología existencial es, pues, consecuente cuando concibe la escatológica sólo como la decisión siempre actual del hombre ante la siempre presente actividad salvadora de Dios.

Una teología que quiera ser bíblica, en el sentido en que la Biblia se ha entendido a sí misma, tiene que mantener la realidad de la acción de Dios en la historia del Antiguo Testamento y del Nuevo. La Biblia no utiliza la expresión «historia de la salvación». Pero el Nuevo Testamento sí que habla de una economía salvífica por parte de Dios, oculta hasta el presente, pero que ahora se descubre (Ef 3,9). Pablo habla del plan divino de salvación (Rom 11,25) y de los misterios de Dios que él ha de proclamar y administrar (1Cor 4,1; 15,51). Según la concepción bíblica, en la historia está aconteciendo una historia de la salvación, con lo que una y otra se entrecruzan y funden. El principio de la historia salvífica es con frecuencia una selección de entre la historia general. El juicio del Nuevo Testamento es bastante más crítico que el del Antiguo, y desde luego mucho más que el del judaísmo, los cuales entendían de forma natural y espontánea la historia de Israel en cuanto pueblo elegido como historia de la salvación en general. La tarea de la predicación del Antiguo Testamento, conforme a la palabra de Dios dirigida a los profetas, era hacer reconocible y clara la historia salvífica dentro de la historia. En el Nuevo Testamento esta tarea recae sobre los apóstoles y los profetas neotestamentarios. Ésta ha de ser hoy la misión de la predicación en la Iglesia y también de la teología, en cuanto que reflexión sobre el *kerygma*. Hay que desprender de la historia la llamada de la historia de salvación. Del suceso exterior a nosotros hay que entresacar el significado que tiene para nosotros. La teología neotestamentaria se preocupa especialmente por la interpretación del acontecer salvífico en la historia de Jesús, en cuanto que él era el Cristo. El Nuevo Testamento nunca presenta la proclama de la salvación como pura idea, sino siempre como el acontecimiento cristiano. Que la salud está en la historia, escondida y manifiesta como misterio que es, que también la

historia de la Iglesia es historia de salvación, que la historia de la actividad divina empieza por desarrollarse sobre el escenario terreno, pero acaba siempre con su consumación celeste, y que por tanto esta historia representa lo mismo el tiempo que la eternidad, todo ello parece desvelarse en un viejo himno que describe así la historia de Cristo: «El cual fue manifestado en carne, justificado por el Espíritu, visto por los ángeles, predicado a los gentiles, creído en el mundo, elevado a la gloria» (1Tim 3,16).

EL HOMBRE

BIBLIOGRAFÍA

E. SCHWEIZER - F. BAUMGÄRTEL - R. MEYER, art. σάρξ, en *Theol. Wörterbuch z.N.T.* 7, 1964, 98-151. E. SCHWEIZER - F. BAUMGÄRTEL, art. σῶμα, ibid., 1024-1091. C. BLEEKER (edit.), *Anthropologie religieuse* (Supplements to Numen 2), Leiden 1955. R. BULTMANN, *Adam, wo bist du. Über das Menschenbild der Bibel, en* «Glauben und Verstehen» 2, Tubinga [4]1965, 105-116. F. FASCHER, *Das Menschenbild in biblischer Sicht,* Berlín 1962. J. FEINER - F.P. FIORENZA - J. METZ, *Der Ursprung des Menschen. Der Mensch als Einheit von Leib und Seele,* en *Mysterium Salutis* 2, Einsiedeln 1967, 559-636; ed. española: *Mysterium Salutis* (vol II, Barcelona 1972). M. LANDMANN, *Philosophische Anthropologie,* Berlín [2]1964; íd. en colaboración *De homine. Der Mensch im Spiegel seines Gedankes,* Friburgo-Munich 1962. H.R. MÜLLER-SCHWEFE, *Der Mensch - das Experiment Gottes,* Gütersloh 1966. W. PANNENBERG, *Was ist der Mensch?* Gottinga 1964. E. SCHLINK, *Der Mensch in der Verkündigung der Kirche,* Munich 1936. *Das Bild vom Menschen* (Festschrift F. Tillmann), Düsseldorf 1934. *Der Mensch vor Gott* (Festschrift Th. Steinbüchel), Düsseldorf 1948. *Die Frage nach dem Menschen. Aufriss einer philosophischen Anthropologie* (Festschrift M. Müller), Friburgo-Munich 1966.

I

ANTIGUO TESTAMENTO

Para exposiciones de la teología del Antiguo Testamento y de la interpretación de Gén 1-3, véase p. 17.

A.M. DUBARLE, *La conception de l'homme dans l'Ancien Testament,* en «Sacra Pagina» 1, Gembloux 1959, 522-536. W. EICHRODT, *Das Menschenverständnis des Alten Testaments,* Basilea ²1951. J. HEMPEL, *Gott und Mensch im Alten Testament,* Stuttgart ²1936. L. KÖHLER, *Der hebräische Mensch,* Tubinga 1953. G. PIDOUX, *L'homme dans l'Ancien Testament,* Neuchâtel - París 1953. J. SCHARBERT, *Fleisch, Geist und Seele im Pentateuch,* Stuttgart 1966. W. ZIMMERLI, *Des Menschenbild des Alten Testaments,* Munich 1949.

Convicción de la fe de Israel era que, así como el mundo es creación divina, el hombre es obra especial de Dios. Los dos relatos de la creación de Gén 1 y 2 presentan la creación del hombre en manera distinta. En Gén 1 se describe la producción escalonada del mundo, desde la naturaleza inanimada hasta la viviente, y al final la creación del hombre como coronación del universo. Gén 2 ofrece un cuadro distinto: Dios forma primero al hombre del barro y le infunde la vida. Después construye Dios a su alrededor el marco y el entorno humano: el jardín del paraíso, los animales, la mujer. Se ha caracterizado así esta diferencia: en Gén 1 el hombre es el vértice de una pirámide, en Gén 2 es el centro de un círculo.

También en este punto se demuestra Gén 2 como el relato más antiguo y Gén 1 como más reciente, ya que en él se amplía el horizonte desde el hombre al mundo. El camino del conocimiento en los mitos y religiones es algo así como el camino que va de lo más estrecho a lo más amplio. La historia de las religiones sabe que en el género literario del relato creacionista la creación individual es más antigua que la creación total, y la creación de los hombres más antigua que la creación del mundo. El pensamiento va de lo cercano, el propio hombre, a lo lejano, el mundo.

Igual que en la historia de la creación del mundo, Israel expresa su fe en la formación del hombre con ayuda de las representaciones de su tiempo. Según las tradiciones religiosas babilónicas y asirias, los dioses formaron al hombre del barro de la tierra. Estando a las representaciones de la mitología griega (y romana) Prometeo plasmó a los hombres de la tierra. También se han descubierto concepciones parecidas en pueblos primitivos, según las cuales la divinidad formó el cuerpo del hombre de la tierra y le infundió la vida. El cuerpo acaba desintegrándose en polvo. Así que también éste es su origen. El hombre debe tener siempre presente su terrenidad. En ella se encuentra siempre desamparado y sometido a unos poderes superiores y amenazantes. Al no poder darse a sí mismo la fuerza vital, el hombre la entiende como un don divino. Es en el aliento donde se encuentra la prueba de la presencia de esa fuerza vital. Mientras respira, el hombre vive. Así que es Dios quien le concede el aliento de vida. Puesto que Dios forma a los animales sin infundirles su aliento, de la tierra del campo (Gén 2,19), resulta que el hombre, por la participación del soplo divino, se encuentra por encima de todos los animales y separado de ellos.

Tanto en la Biblia como en la doctrina posterior se suele

entender a Adán y Eva como personajes históricos portadores de esos nombres. Pero es difícil entender así los textos más antiguos. En la historia ya vista de Gén 2,7-25; 3,12-20 se nombra a Adán con artículo como designación genérica de «el hombre», «la humanidad». Sea cual fuere la etimología lingüísticamente correcta, en Gén 2,7 y 3,19-23 *adam* está enlazado con *adamah* = tierra, y según eso *adam* significaría «el terreno», si no hay que entender por el contrario *adamah* a partir de *adam* como la «tierra del hombre». Eva significa en Gén 3,20 «madre de la vida», derivada de *havah*. Por consiguiente, Adán y Eva son nombres genéricos. Sólo a partir de Gén 4,25 Adán es claramente un nombre propio. También el escrito sacerdotal narra Gén 1,26-28 antes de la creación del género hombre. La palabra se dirige a Adán en plural: «Enseñoreaos...» Este estado de cosas permite entender la historia de Adán y de Eva como un relato originario en el que se contiene la historia de toda la humanidad y de cada uno de los hombres. Es la historia *del* Adán que somos nosotros.

El Sal 139, 13-16 deja entrever que el relato de la creación no es la historia de otro, sino la de cada hombre que reflexiona: «Porque tú mis riñones has plasmado, me tejiste en el seno de mi madre. Gracias te rindo porque he sido tan prodigiosamente conformado: porque maravillosas son tus obras y conoces mi alma cabalmente; mi ser no te era oculto cuando yo ocultamente me plasmaba, y mi urdimbre tejíase en lo hondo de la tierra. Mis actos contemplaron ya tus ojos, y escritos en tu libro fueron todos; y tasados mis días, antes de que luciera ni uno de ellos.» El salmo asume probablemente antiguos mitos sobre la tierra. El hombre es hijo de la madre tierra (v. 15). El mito aparece en cuanto que Dios forma al hombre de tierra. Dios veía este devenir del hombre, y de su presciencia se sigue la predeterminación divina (v. 16). El orante sin embargo co-

noce también el origen fisiológico del hombre en el vientre de su madre, en el que crece el embrión (v. 13). Todo ello lo contempla como obra de Dios que crea directamente a cada hombre[1]. Dios forma al hombre en el seno de la madre (Sal 22,10s; 139,13-17; cf. Jer 1,5), de la misma manera que al mortal le hace volver al polvo (Sal 90,30).

De modo similar se describe el origen del hombre en Job 10,8-12. Se interpreta Gén 2 en el sentido de que no sólo cuenta algo que ocurrió una vez. El creyente dice de sí mismo que era él a quien Dios formó de arcilla y al que plasmó como hombre con piel, carne, nervios y huesos. Se enlazan la doctrina de la creación y la historia natural. El sentido queda expresado en la queja de Job: «Tus manos me hicieron y me formaron, ¿y vas a cambiar y a consumirse?»

El enunciado de estos textos va más allá del mito y de la naturaleza para trocarse en confesión de fe de que Dios crea a cada hombre y de que me creó a mí «llamándome por mi nombre» (Is 43,1; 45,4).

Los rasgos fundamentales de la imagen veterotestamentaria del hombre determinan también la concepción antropológica del Nuevo Testamento. Vamos a exponer los conceptos esenciales.

a) El hombre vive como corporeidad

Nuestra comprensión occidental de la naturaleza humana y, en consecuencia, de su historicidad, está amplia y profundamente determinada por la imagen, los conceptos y la lengua griegos. En tal perspectiva el hombre existe como dualidad de cuerpo y alma. Las raíces de esta concepción se remontan a

1. H.J. KRAUS, *Psalmen 2*, Neukirchen ^{3}1966, 913-922.

los tiempos más antiguos. La filosofía griega, decisiva para las épocas siguientes, y que ha llegado a nosotros representada especialmente por Platón y Aristóteles, no sólo distingue entre cuerpo y alma, sino que los separa. El alma es espíritu y procede de un orden más elevado, mientras el cuerpo pertenece al orden inferior de la materia. Platón acometió la tarea de probar que el alma es indestructible y por consiguiente esencialmente inmortal. Está en el cuerpo como en una cárcel o en una tumba. Su redención consiste en liberarse del cuerpo.

La concepción bíblica del hombre es distinta. Según ella constituye una unidad creada por la voluntad y la palabra de Dios, está siempre fundamentado como hombre, y todo entero, en la palabra de Dios y es la voluntad divina la que le da consistencia. El texto bíblico relata: «Entonces Dios formó al hombre del lodo de la tierra, e inspiróla en el rostro un soplo de vida, y quedó hecho el hombre, ser con alma viviente» (Gén 2,7). Siguiendo la Biblia griega solemos traducir *néphesh* (aliento de vida) por «alma», es decir, alma inmortal[2]. Cuando el Génesis dice «soplo de vida» se refiere a la fuerza vital que perece con la vida. La muerte es el final absoluto de la vida, como se dice gráficamente en 2Re 12,15-24. El hombre que vive no tiene *néphesh,* sino que es *néphesh* él mismo. Por otra parte, el hombre está asimismo formado de polvo, y al polvo retorna. En todo caso, según la concepción bíblica original en el reino de los muertos no es un alma inmortal la que anda vagando, sino una sombra o imagen del hombre todo que antes fue (Is 14,9; Sal 88,5.11). El hombre íntegro experimenta la

2. J. PEDERSEN, *Israel 1-2,* Londres/Copenhague 1926, 1,99-181; D. LYS, *Nephesch, Histoirie de l'âme dans la Révélation d'Israël,* París 1959; idem, *Rûach, Le souffle dans l'Ancien Testament,* París 1962; E. FASCHER, *Seele oder Leben?* Berlín 1959; J. FICHTNER, *Seele oder Leben in der Bibel?* en «Theologische Zeitschrift» 17 (1961) 305-318.

muerte aniquiladora, y tiene que experimentarla, de la misma manera y por la misma razón que todo él es pecador. Desde el concepto bíblico sería incomprensible que precisamente el espíritu, sede del pecado, no experimentase la muerte que es el castigo del pecado. Sin embargo, ya en época temprana se supuso que algunos elegidos habían sido arrebatados hasta Dios después de la muerte (así Henoc en Gén 5,24; Eclo 44,16; Elías en 2Re 2,3-10; Eclo 48,9). En Is 53,10-12 parece que se espera una revivificación del siervo de Dios. Sólo a duras penas y lentamente se va implantando la esperanza de que Dios no abandonará nunca a los justos, ni siquiera después de morir, y de que tampoco la muerte rompe la comunión con el Dios salvador y redentor. Salmos pertenecientes a épocas posteriores se atreven a formular esta esperanza. Probablemente así es como hay que entender Sal 49,16: «Dios librará mi alma de los infiernos al tomarme consigo.» También Sal 73,24: «Me conducirás con tu consejo y así, al cabo, un día me recibirás en la gloria.» La esperanza se consolida con la espera de una resurrección, al principio sólo de los justos, después de todos los muertos.

Los testimonios más antiguos son: Is 26,19 (probablemente postexílico): «Tus muertos, Señor, tendrán vida, resucitarán sus cadáveres; despertaos y cantad himnos de alabanza, vosotros que habitáis en el polvo.» Igualmente Dan 12, 1-3: «Y muchos de aquellos que duermen en el polvo de la tierra, despertarán: unos para la vida eterna, y otros para la ignominia, que tendrán siempre delante de sí.» También Job 19, 25-27 habrá que interpretarlo en el sentido de la vida junto a Dios después de la muerte: «Porque yo sé que vive mi redentor, y que él, al fin, se erguirá sobre la tierra (es decir cuando todo se haya reducido a polvo). Aunque mi piel se desprendiera de mi carne, aun después de eso, yo veré a Dios.»

La fe en la resurrección de los muertos y sus representaciones se habían desarrollado en Israel ciertamente bajo influjo extranjero, sobre todo iranio. Mas no se puede desconocer la peculiar configuración veterotestamentaria y judía.

En tiempo del Nuevo Testamento la esperanza de la salvación llevaba a muchos justos a esperar la resurrección de los muertos, la restauración en ella de todo el hombre y la vida nueva para ese hombre total, derivada del poder y de la vida de Dios. Es lo que últimamente atestiguan los textos de Qumrán (1 QS 4,7-14; 1 QH 6,29s; 11,12), como también el mismo Nuevo Testamento (Mt 22,23-32; Act 23,6; 24,15; 26,6). Y como por esas mismas fechas la filología y religión griegas creen en una vida eterna, esa vida eterna se concibe a modo de pervivencia dichosa del alma liberada del cuerpo.

Por supuesto que también una parte del judaísmo cayó bajo influjo griego. La traducción griega del Antiguo Testamento ponía ψυχή por *nephesh* (Gén 2,7), con lo cual quedaba abierto el acceso a la concepción griega del alma inmortal en un cuerpo mortal. Los últimos libros del Antiguo Testamento aceptaron en parte los conceptos de cuerpo y alma como los dos componentes del hombre. Una prueba de ello, dentro de los escritos canónicos, la tenemos en el libro de la Sabiduría (3,1.9; 4,14; 5,5.15; 9,15; 17,8). Más claramente aún expresan esta idea los apócrifos judíos. Cabe citar el libro de los Jubileos 23,31: «Los huesos del justo descansarán en la tierra y su espíritu experimentará gran alegría», o Henoc et 103, 2-8; «Para los espíritus muertos en justicia está preparado todo lo bueno, la alegría y la gloria... Las almas de los pecadores descenderán al infierno y su tribulación será grande.» Los muertos ya no son meros seres umbrátiles, sino que en el estado intermedio entre la muerte y la resurrección experimentan la suerte de la felicidad o del castigo. Las diversas representa-

ciones y conceptos del Antiguo Testamento y del judaísmo se dejan sentir en el Nuevo Testamento[3].

Si la concepción griega del hombre establece la dualidad de cuerpo y alma, ello tiene su explicación en una posible autointerpretación del hombre. Pero en la concepción bíblica cuerpo y alma son dos principios sólo metafísicamente distinguibles del único ser humano. El alma sólo lo es realmente en el cuerpo y como cuerpo. En el cuerpo se realiza la profundidad del ser humano. A través de la corporeidad el hombre está siempre referido al encuentro con los demás, desde su propia y estrecha existencia. La corporeidad le caracteriza como un ser social. También en la corporeidad está el hombre abierto a la auténtica historicidad de su existencia. En el principio de la encarnación es «la corporeidad el final de las obras de Dios». El cuerpo no es la causa del mal y del pecado. Por el contrario, bien entendido, cabría hablar «del sacramento de la carne»[4].

También la esperanza del hombre está naturalmente determinada por todo ello. Ya en este tiempo la gracia es una nueva creación de todo el hombre (2Cor 5,17; Gál 6,15). La consumación no es una redención del alma inmortal que queda libre del cuerpo, sino una recreación de la unidad alma-cuerpo, teniendo en cuenta que esa novedad debe entenderse como algo muy distinto de cuanto hasta ahora podemos imaginar (1Cor 15,35-44).

La teología protestante[5] acentúa hoy a menudo que no es

---

3. K. SCHUBERT, *Die Entwicklung der Auferstehungslehre von der nachexilischen bis zur frührabbinischen Zeit*, en «Biblische Zeitschrift», N.F. 6 (1962) 177-214. La más reciente exposición de conjunto de la esperanza bíblica en el más allá se encuentra en P. HOFFMANN, *Die Toten in Christus*, Münster de Westfalia 1966.

4. J.B. METZ, *Caro cardo salutis*, en «Hochland» 55 (1962) 97-107; K. RAHNER y A. GÖRRES, *Der Leib und das Heil*, Maguncia 1967.

5. Así O. CULLMANN, *Unsterblichkeit der Seele oder Auferstehung von den Toten?*, Stuttgart/Berlín 1962. Un resumen informativo en A. ALBRECHT,

bíblica la fe en la inmortalidad del alma sino la esperanza de que en la muerte la gracia y el acto salvador de Dios guardan la vida del hombre. La pretensión del hombre de alcanzar una vida eterna del alma por vía natural sería *hybris*, ya que de esa manera el hombre se asemejaría a Dios. Con todo, la inmortalidad del hombre según la doctrina bíblica y de la Iglesia es también una determinación «natural» desde el comienzo, pero sólo como voluntad y don del creador. Y este ser existencial apunta a su consumación en la comunidad de Dios.

b) El hombre ha sido creado a imagen de Dios [6]

El relato sacerdotal de la creación dice: «Dijo Dios: Hagamos al hombre a imagen y semejanza nuestra, para que domine a los peces del mar, y a las aves del cielo... Creó Dios al hombre a imagen suya» (Gén 1,26s). Es una afirmación que se repite en Gén 5,2s haciéndola extensiva a todos los hombres. La descendencia de Adán participa de su semejanza con Dios. Por eso es tan nefando un asesinato, porque el asesino peca contra la imagen y propiedad de Dios. «Derramada será la sangre de cualquiera que derrame sangre humana: porque a imagen de Dios fue creado el hombre» (Gén 9,6). Según esto,

---

Tod und Unsterblichkeit in der evangelischen Theologie der Gegenwart, Paderborn 1965.

6. H. GROSS, *Die Gottesebenbildlichkeit des Menschen*, en *Festschrift H. Junker*, Tréveris 1961, 89-100; J. JERVELL, *Imago Dei. Gen 1,26f. Im Spätjudentum, in der Gnosis und in den paulinischen Briefen*, Gotinga 1960; ST. OTTO, *Gottes Ebenbild in Geschichtlichkeit*, Paderborn 1964; E. SCHLINK, *Die biblische Lehre vom Ebenbilde Gottes*, en *Pro veritate (Feschrift L. Jaeger und W. Stählin)*, Münster de Westfalia/Kassel 1963, 1-23; K.L. SCHMIDT, *Homo imago Dei im Alten und Neuen Testament*, en «Eranos» 15 (1947) 149-195; J.J. STAMM, *Die Gottebenbildlichkeit des Menschen im Alten Testament*, Zollikon 1959; H. WILDBERGER, *Das Abbild Gottes*, en «Theologische Literaturzeitung» 21 (1965) 245-259 y 481-501.

la semejanza con Dios persiste en el hombre aun después de su caída en pecado. Parece que la palabra de la Biblia está ilustrada con textos orientales, según los cuales Dios forma al hombre, como lo haría un escultor, reflejando con todo realismo la imagen de la divinidad. Como siempre en la antigüedad, también en Gén 1,26s la imagen es más que una simple copia; es más bien una representación viviente y un hacer presente el modelo. En este sentido el hombre es imagen de Dios en el mundo. Con su incomparable y maravillosa figura corporal y espiritual, que le eleva por encima de los demás seres creados, el hombre representa en el mundo la elevación majestuosa de Dios. Por encargo de Dios participa del señorío divino en el mundo, pues domina la creación (Sal 8,7s). Ya Eclo 17,3 entiende así el relato creacionista: «Le revistió de virtud conforme a su ser.» Una interpretación más tardía se da en Sab 2,23s: «Dios creó al hombre para la inmortalidad y formóle a su imagen y semejanza; mas por envidia del diablo entró la muerte en el mundo.» Aquí se entiende la semejanza con Dios como inmortalidad, tal como enseña la filosofía griega que es la inmortalidad del alma. En el Antiguo Testamento es poco frecuente la afirmación de que el hombre lleve en sí la imagen de Dios. Afirma con mucho mayor énfasis que el hombre debe desaparecer ante la santidad de Dios. Sin embargo precisamente en la historia de la creación, es decir, donde se ha de hablar con más profundidad acerca de la esencia y misterio humanos, el Antiguo Testamento ha avanzado la afirmación de que el hombre ha sido creado a imagen divina. En cuanto tal se encuentra el hombre frente a las demás criaturas como la única que está del lado de Dios.

El Sal 8, al describir la dignidad humana, llega a la afirmación de la semejanza del hombre con Dios. Dice así (8,6): «Apenas le hiciste inferior a los seres celestes (así habrá que

traducir *elohim),* coronándole de gloria y honor.» En Gén 1,26, cuando Yahveh en la creación se propone «hagamos al hombre», parece entrar en consejo con los seres-elohim que rodean su trono (Is 6,1-3). El hombre tiene su sitio en la creación inmediatamente después de esos seres. Por eso, descansan sobre él, como una corona real, la gloria y el honor. El señorío sobre todas las obras creadas ha sido transferido al hombre. Como en el relato de la creación de Gén 1,28 el Sal 8,7-9 dice que la grandeza del hombre se hace visible en su poder dominador sobre los animales. Para el cantor del salmo la gloria de Dios se manifiesta en la creación. Pero el hecho de que el creador se acuerde del hombre y se cuide del hijo del hombre (8,5) permite al salmista reconocer la dignidad humana. El hombre, perdido en el inmenso mundo, es el hombre agraciado. En esta gratificación se prolonga para siempre la maravillosa creación del hombre. Todo es *una sola* elección. Tanto la gloria de la creación como la grandeza del Creador se manifiestan lo mismo en el mundo que rodea al hombre como en la figura humana (Sal 8,2). El salmo no dice nada de una perversión de la creación por el pecado del hombre. En ella persisten la belleza y la bondad de la creación y del hombre.

Para la exégesis resulta difícil determinar el tiempo en que se compuso el salmo 8. ¿Presupone la doctrina sacerdotal de la creación, reflejada en Gén 1? En tal caso, el salmo sería postexílico. Pero también es posible situarlo antes de Gén 1, o que tanto el salmo 8 como Gén 1 fijen por escrito tradiciones que se formaron y cultivaron en círculos más amplios de Israel [7].

El pensamiento de la semejanza del hombre con Dios es de especial importancia en varias cartas de Pablo, que hablan de

---

7. H.J. KRAUS, *Psalmen* 1, Neukirchen [3]1966, 65-73.

la restauración de la semejanza del hombre con Dios, restauración que tiene lugar ya ahora, pero que en su día será definitiva (véase más adelante p. 141-159).

c) El hombre creado como varón y mujer

Tanto el escrito sacerdotal (Gén 1,27s) como el yavista (2,21-25) cuentan que al principio Dios creó a los hombres como varón y hembra. El código sacerdotal prefiere el hecho con una breve frase, el yahvista describe detalladamente cómo Dios hace caer a Adán en un profundo sueño, extrae una costilla de su cuerpo y forma con ella a la mujer. El género humano procede de una unidad y esto implica la atracción recíproca de los sexos. El varón y la mujer han sido separados y por eso deben juntarse otra vez.

También aquí utilizará la Biblia tradiciones míticas de otros pueblos. Era una idea extendida que el hombre en su origen había formado una unidad masculino-femenina que fue separada en dos mitades por la divinidad, de modo que ahora intentan reunirse de nuevo (así lo leemos en Platón, *Symposion* 190-192).

Muchas tradiciones e interpretaciones populares intentan explicar la bisexualidad del hombre. El poder increíble de la sexualidad fue celebrado orgiásticamente y divinizado, o reprimido y frenado en angustia y ascesis. Todo ello queda superado por el relato creacionista del Génesis, cuando afirma que la sexualidad del hombre es exclusiva creación de Dios. «En el Génesis se dice esto de manera tan lapidaria y sencilla que uno apenas se da cuenta de que con ello desaparece todo un mundo lleno de mitos y de especulación gnóstica, de cinismo y ascetismo, de divinización de la sexualidad y de angustia

sexual»[8]. Esta teología creacionista de los sexos es también importante para el Nuevo Testamento. Está asumida en la sentencia del Señor de Mc 10,6-8. Vale también sin duda para un rabino como Pablo, sin que tenga necesidad de hablar de ella, cosa que no debe olvidarse a la hora de entender (1Cor 7,1-7).

d) El mal está en acción desde el principio de la historia humana

La narración yahvista del paraíso y del pecado original ha incorporado, como reconoce el análisis crítico, diversas tradiciones. En su forma actual es una composición orgánica que quiere explicar la vida trabajosa y doliente del hombre. Los profundos trastornos que padecen el mundo creado y la vida humana tienen su razón de ser en el trastorno *único* de las relaciones entre el hombre y Dios, provocado por el mismo hombre. La vida atormentada — desde el punto de vista humano — de las serpientes y la enemistad existente entre ellas y el hombre no es cosa natural, sino una maldición. Pero ahí mismo se hace visible la vinculación del hombre con el mal, con el que ha trabado amistad y que ahora anda amenazador por el mundo y persiguiendo al hombre (Gén 3,14s). La fatiga del trabajo y la mezquindad de la vida no son algo querido desde el principio por el Creador, sino culpa del hombre (Gén 3,17-19). También las relaciones entre varón y mujer están profundamente turbadas y arrastran una grave tara. El pecado desvela la desnudez de ambos de manera que se avergüenzan. El pecado comporta la escisión entre creación y realización. La ver-

---

8. E. BRUNNER, *Der Mensch im Widerspruch*, Zurich [4]1965, 357.

güenza es indicio de la oposición existente entre el ser corporal y espiritual del hombre. La vergüenza pone de manifiesto la contradicción que se da en la sexualidad entre angustia y apetito. En la culpa se encuentra también la explicación del destino enigmático de la mujer. Tiene que entregarse al varón, por más que luego haya de parir con dolor el fruto de su entrega (Gén 3,8-13.16). La amenaza de muerte inherente a la transgresión del mandamiento divino (Gén 2,17) acabó por hacerse efectiva en el destino inexorable que oprime a los hombres para siempre (Gén 3,16-19). Lo mismo que nosotros, ya la tradición judía (4Esdr 7,118) designa el relato de Gén 3 como la historia del pecado original. La expresión indica lo que esa historia tiene de fatal. Pero Gén 3 habla más bien acerca de la culpa responsable del hombre y del castigo divino.

Probablemente también en Gén 3 se dice algo sobre la esencia del pecado. La serpiente promete al hombre un saber divino (Gén 3,5); intenta despertar en él el anhelo de lo incomprensible, lo inalcanzable e ilimitado, el impulso hacia lo que está más allá de sus posibilidades. El hombre secunda ese plan: quiere alcanzar una existencia independiente, libre de Dios. Quiere asegurar su propio señorío sin Dios. Esto es siempre el pecado.

En la tradición canónica del Antiguo Testamento sólo rara y tardíamente se hace referencia a la historia del pecado de Gén 3: la primera vez en la literatura sapiencial (Sab 2,23s; Eclo 25,24). En cambio, la tradición de Adán y Eva encuentra eco y desarrollo en la literatura extracanónica (Libro de los Jubileos, Apocalipsis de Moisés, Vida de Adán y Eva). El mismo hecho parece presentarse también en el Nuevo Testamento. Los Evangelios no hacen ninguna referencia a Gén 3, al menos ninguna referencia directa y clara. Mientras que la narración de Gén 3 ejerce un influjo importante en la teología

de Pablo. Habrá que explicar este influjo preferentemente en conexión con la exégesis y la tradición de la teología judía.

Según esta teología hay que distinguir, con respecto a las consecuencias del pecado adamítico entre la muerte y el pecado. La literatura apocalíptica ve en la caída de Adán la causa fatídica de los males de la vida humana, especialmente de la muerte. En Sab 2,24 se alude probablemente a Gén 3: «Por envidia del diablo entró la muerte en el mundo.» En el Apocalipsis de Moisés 14,1 le dice Adán a Eva: «¿Qué nos has hecho que has acarreado sobre nosotros la enorme ira, la muerte, que domina todo nuestro linaje?» También cabe citar 4Esd 3,7: «Tú dispusiste sobre él (Adán) la muerte, al igual que sobre su descendencia.» 4Esd 7,118 se refiere a la muerte como consecuencia de la caída: «¿Qué has hecho, Adán? Cuando pecaste, no sólo recayó sobre ti tu pecado, sino también sobre nosotros, tus descendientes.» Pero los descendientes de Adán se han hecho culpables cada uno por sus propias culpas; así según Apoc Bar sir 54,15: «Pues si bien Adán fue el primero que pecó y atrajo sobre todos la muerte prematura, también es cierto que todos y cada uno de los que descienden de él se ha merecido las penas futuras, y cada uno de ellos ha elegido de nuevo la futura gloria.» Y en el mismo apócrifo, 54,19: «Adán fue única y exclusivamente ocasión para sí mismo, en cambio todos nosotros nos hemos convertido en Adán, cada uno por su lado» [9].

Esta muerte en la que desde Adán han caído todos, es la muerte corporal. Adán no ha decidido nada acerca de la muerte eterna. A este respecto es cada hombre el que decide con la observancia o transgresión de los mandamientos divinos.

---

9. Los textos tomados de los apócrifos y de los rabinos en H.L. STRACK-P. BILLERBECK, op. cit. 3, 227-230 y E. BRANDENBURGER, *Adam und Christus*, Neukirchen 1962, 48-64.

Así que, en la teología judía no se entiende el acto de Adán como origen y razón del pecado. La caída del primer hombre es ciertamente el principio del pecado; mas no por eso es la razón de la pecaminosidad de sus descendientes. El pecado es un poder que está por encima del hombre. Adán le ha abierto, sí, la entrada en el mundo; pero el pecado solamente se hizo general cuando cada hombre por su parte cometió y comete pecados. Así es cómo la literatura judía posterior une al pecado en el mundo con la caída del paraíso. Así Eclo 25,33: «De la mujer tuvo principio el pecado, y por causa de ella morimos todos.» Así también 4Esd 3,21s: «A causa de su perverso corazón cayó el primer Adán en el pecado y en la culpa; lo mismo les pasa a cuantos descienden de él.» Y 4Esd 3,26: Los descendientes «obraron como Adán porque ellos mismos tenían ya perverso el corazón». También cuentan aquí los versos que acabamos de citar de Apoc Bar sir 54,15 y 19.

En la literatura apocalíptica del judaísmo tardío aparecen otras representaciones. Según ellas los ángeles caídos y los espíritus malos desvían a los hombres hacia el pecado. Así en Henoc etíope (cap. 6-11), en el libro de los jubileos (4,15 y 22; 5,1-14), en el Escrito de Damasco (3,4-7), en los Testamentos de los Doce Patriarcas (Zab 9,7; Nef 3,3; Dan 5,5s) y, por último, en los rollos de Qumrán (1 QM 13,2-4.11s; 14,9; 1 QS 3 y 4). Enfrentado a estos poderes, el hombre tiene que elegir entre el bien y el mal.

En la teología judía se debilita aún más la relación del pecado general con el pecado adamítico de origen, ya que cuentan otras reflexiones e ideas que quieren explicar el origen del pecado. El código sacerdotal de Génesis, que no conoce ninguna historia del primer pecado, explica su presencia e incremento por un impulso malo innato en el hombre, que éste sigue desde su juventud (Gén 6,5; 8,21). El hombre que

se encuentra ante la decisión libre debería dejarse determinar por la ley y la sabiduría para evitar el mal (Eclo 15; 18,27; Tob 1,3-12). La teología rabínica desarrolló ampliamente el capítulo doctrinal sobre los impulsos buenos y malos[10]. El Nuevo Testamento expresa ideas similares; por ejemplo, en los catálogos de vicios como Rom 1, 29,31, y en lugares como Mc 7,21s; Lc 11,39; Act 8,22; 1Cor 5,8; Heb 3,12; Jn 17,15.

En los tiempos neotestamentarios Israel gime agobiado por la conciencia de culpa y pecado. Testimonio de ello son algunos libros como 4Esd y recientemente los rollos de Qumrán (véase más adelante, p. 180s).

Tanto en épocas antiguas como recientes el hombre israelita se sentía impuro y pecador ante el Dios santo. La palabra hebrea para «santo» *(qadosh)* significa estar separado, estar apartado. Dios es el santo en un sentido primordial. Él está apartado de toda criatura y frente al mundo es el «totalmente Otro». El propio Dios se designa en el Antiguo Testamento como el santo; así en Lev 19,2: «Yo soy santo.» Especialmente la teología profética ha moldeado el concepto de santidad. Una presentación estremecedora de la santidad divina es la de Is 6, 1-7, con la visión vocacional del profeta. Isaías ve a Yahveh en el trono celeste; su santidad llena el templo que está a sus pies; a su alrededor se ciernen unos serafines que exclaman: «Santo, santo, santo, Yahveh de los ejércitos; llena está toda la tierra de su gloria.» Ante la santidad de Dios el hombre se siente mortalmente perdido: «¡Desgraciado de mí, pues estoy perdido, por ser yo hombre de labios impuros, y habitar en medio de un pueblo cuyos labios están contaminados!» Un serafín toma del altar un carbón encendido y purifica con él los labios del profeta, diciendo: «Será quitada tu iniquidad y

10. H.L. STRACK - P. BILLERBECK, op. cit., 4, 1, 466-483; G. HARDER, art. πονηρός en *Theol. Wörterbuch z. NT* 6, 1959, 546-566.

tu pecado será expiado.» La teología profética ha descubierto sobre todo el contenido moral del concepto de santidad. En cuanto separado del mundo, Dios está sobre todo separado del pecado.

Al igual que el relato creacionista del mundo en Gén 1 y 2, habrá también que calificar de etiología la historia de la creación del hombre y de su primer pecado en Gén 1-3 (véase p. 26s). El relato interpreta y explica la situación en que el hombre se encuentra. El hombre es siempre y desde siempre criatura de Dios, y por tanto es siempre su interlocutor amigable. Dios crea al hombre como el que llama a los seres por su nombre (Is 43,1; 45,4). El hombre puede en todo caso negar esta su relación con Dios, pero no puede destruirla. La historia de la creación de la mujer muestra que desde sus comienzos el hombre existe en una bisexualidad querida por Dios. Por derecho propio, y en nombre de Dios, el hombre ejercita su poderío sobre los animales (Gén 1,26). En la narración del pecado original se dice que el mal del mundo no es creación de Dios sino opción responsable del hombre. En el principio, como ahora, se dan las dos cosas: la creación según la imagen de Dios y la destrucción de esa imagen, tanto la creación divina como la decisión humana contraria y la caída. Lo que la Escritura afirma sobre la creación y caída del hombre, es el diagnóstico siempre válido del hombre. Puesto que las cosas son siempre así, la historia de la creación se remite al comienzo existencial.

II

NUEVO TESTAMENTO

Exposiciones de la teología del Nuevo Testamento véanse en p. 31.

1. *Los sinópticos*

C.H. DODD - P.I. BRATSIOTIS - R. BULTMANN - H. CLAVIER, *Man in God's, Design according to the New Testament,* Newcastle 1952. W.G. KÜMMEL, *Das Bild des Menschen im Neuen Testament,* Zurich 1948. H. SCHLIER, *Der Mensch im Gnostizismus;* y *Der Mensch im Lichte der urchristlichen Verkündigung,* en *Besinnung auf das Neue Testament,* Friburgo de Brisgovia 1964, 97-122. C. SPICQ, *Dieu et l'homme selon le Nouveau Testament,* París 1961. H. WENDLAND, *Vom Menschenbild des Neuen Testaments,* en Festschrift H. Schreiner, Gütersloh 1953, 306-327.

Como en la vieja fe de Israel, también en el Nuevo Testamento el hombre se sabe criatura de Dios. Cierto que la esencia de Dios es siempre su misterio. Pero se revela en la creación y llama a la existencia al mundo y al hombre. En las relaciones amistosas entre Dios y el hombre, éste se halla condicionado por su interlocutor divino. La imagen neotestamentaria del hombre aparece siempre como referida a la imagen de Dios.

a) Conceptos antropológicos

Los sinópticos[11] y en general el Nuevo Testamento mantienen una continuidad del lenguaje y de conceptos con el Antiguo Testamento y el judaísmo. Hay que tenerlo en cuenta para ciertas expresiones antropológicas importantes como cuerpo (σῶμα) y alma (vida) (ψυχή); cf. p. 124-127. También en la concepción neotestamentaria el hombre es cuerpo viviente (animado), y las palabras cuerpo y alma designan las distintas formas fenoménicas de la unidad-hombre. Ambas palabras, pueden designar a todo el hombre, como la parte por el todo; así *soma* en Mt 5,29s; 6,22s; 10,28. Cuando en los textos neotestamentarios aparece la palabra *psykhe* (cosa poco frecuente, pues al Nuevo Testamento la palabra debía resultarle demasiado griega), queda siempre la duda de si la palabra debe entenderse en sentido «veterotestamentario» como vida u hombre (es lo más frecuente), o en sentido griego como alma (rara vez). A nosotros nos suena a menudo la traducción «alma» para ψυχή, cuando en realidad deberíamos traducirla correctate por «vida» u «hombre». Tenemos un ejemplo en Mc 8,35-37: «Quien quiera salvar su vida, la perderá; pero quien pierda su vida por mí y por el Evangelio, la salvará. Pues ¿de qué le sirve al hombre ganar el mundo entero si arruina su vida? Y ¿qué puede dar el hombre a cambio de su vida?» La sentencia habla del martirio, en el que el hombre no entrega y pierde su alma, sino precisamente su vida terrena, para ganar la eterna. Tal es también la interpretación válida de *psykhe* en sentencias como Mt 6,25; Mc 3,4; 10,45; Lc 12,20. Asi-

11. G. DAUTZENBERG, *Sein Leben bewahren. ψυχή in den Herrnworten der Evangelien*, Munich 1966; J. SCHMID, *Der Begriff der Seele im Neuen Testament*, en: *Festchrift G. Söhngen*, Friburgo de Brisgovia ²1962, 128-147.

mismo habrá de explicarse Mt 10,28 desde unos supuestos judeo-bíblicos: «No temáis a los que matan el cuerpo, pero no pueden matar el alma (la vida); temed más bien a Aquel que puede perder alma y cuerpo (cuerpo y vida) en la gehenna.» La frase presupone la concepción judía de la vida del más allá. Después de la muerte el hombre vive en el estadio intermedio de una existencia espiritual, hasta que en la resurrección se restaure la unidad de alma y cuerpo. Dios puede arruinar eternamente en el infierno al hombre entero. Dentro de esta concepción ya superada, es aquí en los sinópticos donde con más claridad se distingue la vida corporal de una fuerza vital que pervive más allá de aquélla. Es aquí donde mejor se podría encontrar un contacto con la convicción de la inmortalidad del alma. Pero no se acentúa el que esta fuerza vital sea indestructible por naturaleza; se recuerda más bien que cuerpo y vida están totalmente en manos de Dios.

A la concepción griega de que el alma habita en el cuerpo se acerca Heb 13,3 cuando se dirige a los lectores como a «los que todavía viven en un cuerpo». En Ap 6,9 se puede reconocer la significación griega de alma como *psykhe:* «Vi debajo del altar las almas de los degollados a causa de la palabra de Dios.»

Sobre el empleo de la palabra *psykhe* en las cartas de Pablo véase p. 190.

b) Dios es el Creador que sostiene toda vida

Así como Dios Creador no sólo creó una vez el mundo sino que lo sostiene constantemente, así también es el permanente creador de toda vida y de cada uno de los hombres. Ya el Antiguo Testamento expresa este hecho con insistencia

(véase p. 27s). Decir que Dios es el Creador significa para Jesús tanto como decir que sostiene al hombre y se cuida de él. «No os acongojéis por vuestra vida, qué comeréis o qué beberéis ... Mirad las aves del cielo ... Contemplad los lirios del campo ... Bien sabe vuestro Padre celestial la necesidad que de ellas tenéis» (Mt 6, 25-32).

Esta sentencia, tomada del sermón de la montaña, plantea preguntas que no son fáciles de contestar. ¿Es que pueden llevarse a cabo esas palabras ante la necesidad apremiante de la vida, necesidad que Jesús también percibe (véase p. 33-39)? La sentencia no prohíbe el cuidado por la vida, que puede tener lugar dentro de un contexto de confianza, sino la preocupación angustiosa. De esta última puede derivar el ansia de lo brutal y biológico, que en todo caso puede asfixiar lo espiritual. «Estad atentos, no suceda que se ofusquen vuestros corazones con la glotonería, la embriaguez y los cuidados de esta vida» (Lc 21,34). Las flores y las aves no son un ejemplo para la dejadez del hombre, sino testigos de la providencia de Dios. Hay que repensar la validez de este dicho a partir del siguiente: «Buscad primero el reino de Dios y su justicia, y todas las demás cosas se os darán por añadidura» (Mt 6,33). El reino de Dios está apremiantemente cerca. Por eso el discípulo debe fiarse ahora de Dios. Creer significa confiar en Dios, en que su fuerza puede y su bondad quiere ayudarnos. Quien se preocupa angustiosamente por su vida obra como los gentiles, cual si no hubiera un Dios bueno (Mt 6,32). La disyuntiva es preocupación o fe. Esto no significa la proclama de un milagro visible cada vez que a uno se le antoja un prodigio. El mismo Jesús rechazó la ayuda milagrosa frente al tentador (Mt 4,1-10). La concesión del don de Dios no promete un milagro visible y palpable. Es un don que sólo se experimenta en la fe, de la misma manera que el reino de Dios

no es visible ni experimentable en este tiempo; sólo puede ser creído. El reino está presente de una manera oculta en Cristo. Pero su vida —al parecer desamparada— discurre entre la pobreza y destierro de su nacimiento y el servicio ulterior a la muerte en cruz. La despreocupación predicada en el sermón de la montaña no es la confianza optimista de que todo va a salir bien, sino que sólo puede intentarse desde una actitud de discípulo en el reino. Así se entiende la frase del Señor en la exhortación de los apóstoles: «El Señor está cerca. No os inquietéis por cosa alguna; mas en todo presentad a Dios vuestras peticiones por medio de la oración y de las plegarias, acompañadas de acción de gracias» (Flp 4,5s). Una súplica encierra siempre una preocupación. Si al cristiano le está recomendada la plegaria, señal de que no le es desconocida la preocupación. Pero no sucumbe ante ella. Ya desde el principio la súplica está basada en la acción de gracias. Si el cristiano no puede deshacerse de la preocupación, sí que puede confiársela a Dios. Éste no garantiza el cumplimiento de los deseos, pero sabe siempre lo que es necesario (1Pe 5,7).

El Dios que mantiene durante este tiempo la vida del hombre, puede arruinarla eternamente (Mt 10,28), y puede conservarla. Al igual que los justos de Israel, también la doctrina de Jesús espera la resurrección universal de los muertos (Lc 14,14). Tampoco se puede entender la vida eterna, según las palabras de Jesús, como una existencia natural; está asegurada por la fidelidad de Dios. Se llama «el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob», y el sentido de tales palabras es que los elegidos de Dios no sucumben a la muerte sino que viven delante del Señor viviente. La vida eterna es un don, más aún, es un milagro del poder divino (Mt 22,23-32). El Evangelio no hace reflexiones filosóficas acerca de la inmortalidad del alma.

c) Dios es el Señor, y el hombre, su siervo [12]

Según el mandato de Dt 6,4s, todo israelita está obligado a hacer dos veces por día la siguiente profesión de fe: «Escucha ¡oh Israel!: El Señor nuestro Dios es el único Señor. Amarás al Señor, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma y con todas tus fuerzas. Jesús toma esta sentencia de la ley y promulga como el primero de todos los mandamientos el reconocimiento y amor de Dios el Señor (Mc 12,29-32). Personalmente se dirige a Dios en la oración como al «Señor del cielo y de la tierra» (Mt 11,25). Cuando llama a Jerusalén «la ciudad del Gran Rey» (Mt 5,35), está llamando a Dios Rey y Señor. Dios vive como excelso y poderoso señor por encima del hombre. Ante este Dios el hombre no es más que un siervo y esclavo.

En el Antiguo Testamento el pueblo de Israel y cada uno de los israelitas es un siervo de Dios. Con un tono especial se llama siervos de Dios a los caudillos de Israel, como Abraham (Sal 105,42), Moisés (2Re 18,12; Sal 105,26), Josué (Jos 24,29), David (2Sam 7,5; Sal 89,4.21). En los cantos del Deutero-Isaías el Siervo de Dios carga con los pecados de muchos (Is 53; Mt 8,17; Lc 22,37; Act 8,32s; 1Pe 2,22). En los Salmos, los orantes se llaman con gusto siervos de Dios (Sal 19,12.14; 27,9; 31,17). En estas afirmaciones relativas al carácter de siervo del que está delante del Señor Dios, se expresa la dependencia incondicional del hombre ante Dios. Mas la palabra no es solamente una expresión de humildad; es también un título de nobleza. Es un honor estar al servicio del Señor más alto.

---

12. H. RENGSTORF, art. δοῦλος, en *Theol. Wörterbuch z. NT* 2, 1935, 264-283.

También en el Nuevo Testamento el hombre nuevo se sabe siervo de Dios. Así describen las parábolas de Jesús al hombre en el servicio de Dios (Mt 13,27s; 18,23; 24,45s; 25,14; Lc 12,37). Los cristianos se designan a sí mismos como siervos de Dios (Act 4,29; Tit 1,1; Sant 1,1; 1Pe 2,16). Pablo se llama a sí mismo siervo de Jesucristo (Rom 1,1; Gál 1,10). Cada hombre es tanto un liberto como un esclavo de Cristo (1Cor 7,23). Sin duda que ésta es una representación oriental de las relaciones entre el hombre y Dios: de la misma manera que el oriental se sabía siervo delante de su rey, también se sentía siervo ante su Dios. En cambio, el griego, que no quería ser siervo de nadie, tampoco quería serlo de los dioses. Mientras el oriental se postra para la oración, el griego se mantiene erguido. Pero tal vez se deba tener en cuenta que mientras el griego poseía una capacidad filosófica y artística genial, los pueblos de oriente tenían la profundidad y genialidad religiosas. Quizás debamos concederles que en este punto reconocieron y expresaron correctamente la verdadera relación entre Dios y el hombre. Y para quien el Antiguo Testamento y el Nuevo no sean sólo testimonios de una elevada cultura religiosa, sino palabra revelada de Dios, que juzga y cura, quedará aquí patente y clara la verdad sobre la situación del hombre ante Dios.

d) Dios es el Padre, y el hombre su hijo [13]

Cuando la confesión bíblico-cristiana de Dios le llama el Señor, no se refiere a un señorío arbitrario y violento, sino que

13. J. JEREMIAS, art. πατήρ, en *Theol. Wörterbuch z. NT* 5, 1954, 946-1016; id., *Abba,* en *Abba, Studien z. neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte,* Gotinga 1966, 15-80; W. MARCHEL, *Abba, Padre,* Herder, Barcelona 1967.

el Señor es aquel que — ya en la concepción general antigua — está obligado a cuidar fielmente de sus súbditos. Pero según el Evangelio no se describe suficientemente, ni mucho menos, la esencia de Dios, cuando se le llama Señor y Rey. En el Nuevo Testamento es mucho más importante su nombre de Padre. Con ningún nombre llama Jesús a Dios con tanta frecuencia como con el de Padre: el Padre celestial (Mt 5,48), el Padre de los cielos (Mt 5,16; 6,1). Hablando a los discípulos le llama vuestro Padre (Mt 5,48), o tu Padre (Mt 6,4). A los apóstoles les enseña a rezar: Padre nuestro (Mt 6,9). En todo el Nuevo Testamento Dios es en su providencia el Padre por excelencia; mucho más bondadoso que cualquier padre humano (Mt 6,32; 7,11).

No sólo el Nuevo Testamento llama Padre a Dios. Lo confirma la historia de las religiones, tanto por lo que se refiere a los paganos como a Israel. Los pueblos primitivos barruntan y veneran, junto a muchos otros dioses, a un Padre originario que otorga el bien y protege el orden. Para los griegos, Zeus quiere decir tanto como «el padre de los dioses y de los hombres». La Stoa posterior emplea el nombre Padre para designar a Dios, y expresa así la fe en el principio del orden cósmico. Epicteto (Disertaciones 1,9,6s) extrae de ahí un auténtico sentimiento religioso: «¿No debería liberarnos de sufrimientos y temores el tener a Dios por Creador y Padre providente?» En una fórmula oracional griega como: ¡Zeus, padre de los dioses y los hombres!, Dios es Padre en cuanto causa física primordial del mundo. Mundo y hombre han salido de la misma naturaleza divina. En los escritos del Antiguo Testamento y del Nuevo el concepto de «padre» no contiene nada parecido a una idea de generación natural, sino sólo de un santo poder creador, en el que se funda el constante cuidado paternal de Dios.

También en el Antiguo Testamento y en el judaísmo Dios es llamado Padre. El salmo 103 (13) sabe que Dios es Padre: «Como un padre se apiada de sus hijos, así el Señor se compadece de aquellos que le temen.» La piedad profética ora (Is 64,7): «Y, no obstante, Señor, tú eres nuestro Padre; nosotros somos el barro, y tú el alfarero.» Testimonios posteriores son Eclo 23,1.4; 51,10; Sab 14,3; 3Mac 6,2-8. La liturgia sinagogal se dirige a Dios como a un padre: «Nuestro Padre, nuestro Rey.» Sin embargo, comparado con otros nombres que expresan el señorío, la fuerza y la santidad divinos, el nombre de padre es tan poco frecuente que fácilmente se echa de ver cómo la paternidad no es la cualidad determinante de Dios en las relaciones religiosas del hombre piadoso. Tanto más cuanto que, en el judaísmo contemporáneo el Nuevo Testamento, Dios se ha alejado como el trascendente y apenas se sabe nada de su gobierno personal en el presente. En las oraciones de gran profundidad contenidas en los rollos de Qumrán y recientemente descubiertas, a Dios nunca se llama Padre. Lo nuevo del Evangelio, tanto frente al mundo griego como al judío, es que para Jesús, Dios es el siempre presente y el totalmente cercano, el Señor y Padre que abraza, delimita y plantea sus exigencias a cada uno. No sólo para el mundo griego, también para Israel resulta extraña la convicción de Jesús de que la esencia más íntima de Dios es su amor, en el cual se encuentra protegido el hombre. No sólo nuestra ciencia religiosa, sino las épocas anteriores sabían que a Dios se llama Padre también fuera de la fe bíblica y vieron la gran diferencia existente entre ese título y el que atribuye a Dios el Nuevo Testamento. Así dice Clemente de Alejandría *(Strom.* 6,17): «No hay que prestar atención a la expresión sino al significado. También Homero dice: padre de los hombres y de los dioses, sin saber quién es ese padre, ni cómo es.»

Se podría preguntar si en nuestra predicación y catequesis, e incluso, en nuestra dogmática, se ha dado la exposición y el acento adecuados al nombre y ser paternales de Dios; especialmente si no se ha menguado la doctrina bíblica al aplicar a Dios el nombre de Padre casi exclusivamente en sus relaciones trinitarias, es decir, de modo que Dios sólo es Padre en cuanto que lo es del Hijo Cristo.

Si Dios es Padre, el hombre es su hijo [14]. Una vez más no es Jesucristo el primero en llamar al hombre hijo de Dios. La Stoa dice que el hombre, como miembro que es de todo el cosmos divino, está naturalmente emparentado con Dios y es hijo de Dios. Así pues, la filiación divina le conviene al hombre por naturaleza y pertenece al concepto e idea de hombre.

En la conciencia judía de elección el pueblo de Israel es el hijo primogénito de Dios entre los pueblos de la tierra (Éx 4,22; Os 11,1). También cada judío es, en cuanto miembro del pueblo, hijo de Dios (Dt 14,1; Eclo 4,10). La filiación divina viene dada con la pertenencia al pueblo, lo que significa también que está determinada por la historia de la salvación. Lo mismo en este punto que en otros el Nuevo Testamento ha roto las ataduras del nacionalismo. La filiación divina ya no puede estar restringida al pueblo de Israel. Todos están llamados a ella. Sin embargo, el hombre no puede disponer por sí mismo de la filiación divina. Esto es lo que dice de manera ejemplar la parábola del hijo pródigo (Lc 15,11-32). Cierto que éste es hijo del padre, pero tal como se encuentra no está en la casa paterna, sino en tierras extrañas, y el padre queda lejos. El hecho de ser el hijo es para él en tierras extrañas nada más que una

---

14. O. MICHEL, art. μικρός, en *Theol. Wörterbuch z. NT* 4, 1942, 650-661; G. BERTRAM, art. νήπιος, ibid. 4, 1942, 913-925; A. OEPKE, art. παίς, ibid. 5, 1954, 636-653; W. GRUNDMANN, *Die* νήπιοι *in der urchristlichen Paränese*, en «New Testament Studies» 5 (1958-1959) 188-205.

condena, y al darse cuenta de su situación, un dolor. Por sí mismo no tiene derecho alguno a ser hijo. Sólo el libre perdón de Dios hace que lo sea de hecho. Sólo cuando el padre dice: Este hijo mío estaba muerto y ha sido reencontrado vivo, y lo recibe, sólo entonces, es verdaderamente hijo de Dios e hijo del Padre. Tal como el hombre se conoce es siempre un hijo pródigo.

Para Jesús el niño es el modelo de discípulo. «Si no os hacéis otra vez semejantes a los niños, no entraréis en el reino de los cielos» (Mt 18,3). ¿Por qué es el niño el modelo del discípulo? ¿Es que la supuesta inocencia infantil es un modelo de la pureza del discípulo? La Escritura no dice nada de una inocencia original del hombre. Otro es el sentido profundo y rico de la sentencia. Ya en la antigua alianza los elegidos no fueron los ricos y poderosos, sino los pobres, los pequeños y los oprimidos. Otro tanto ocurre en la nueva alianza. Ahora el título de padre aplicado a Dios corresponde al nombre de hijo que se le da al hombre. El creyente sabe que junto a este Dios se encuentra protegido como junto a un padre, y se sabe amado por él. Los hijos entrarán en el reino de Dios, que es todo él un regalo. El niño se sabe desamparado y solo entre los adultos, dependiendo de sus dones. Sólo puede hacer que le regalen algo. En este sentido es modelo del discípulo que por sí mismo no significa nada ante Dios y que sólo puede dejarse regalar por la gracia (Mt 19,13-15). Precisamente el ser niño ante Dios es sólo posible como don divino, nunca es una realidad que se posea naturalmente.

La filiación exige el amor de la entrega (Mt 5,45): «Para que seáis hijos de vuestro Padre celestial, que hace nacer su sol sobre malos y buenos, y llover sobre justos y pecadores.» Los hijos llevan consigo la manera de ser del padre. El que quiera ser hijo de Dios tiene que derrochar bondad como el Padre celestial. El texto puede entenderse y traducirse: Para

que lleguéis a ser hijos de Dios. Quizás el sentido abarca ambas cosas. Se trata de demostrar ahora la filiación para alcanzar después la filiación escatológica.

e) Dios es santa, y el hombre ante él un pecador

Igual que en el Antiguo Testamento (véase p. 137), también en el Nuevo Testamento Dios es el santo. Jesús pone como una petición de la oración de los discípulos el que Dios se manifieste como el santo (Mt 6,9): «Santificado sea tu nombre». ¿Cómo y cuándo tiene que ocurrir esto? En principio, la frase apenas puede significar que el nombre de Dios debe ser santificado sobre la tierra por la conducta virtuosa de los hombres. Dios tiene que manifestarse en el mundo y en el tiempo como el Santo y el Señor. Esto acontece cuando viene para juzgar y para salvar, especialmente cuando llega su reino. En este sentido la petición «Santificado sea tu nombre» se aclara con la siguiente: «Venga tu reino.» Ya el Antiguo Testamento prolonga la afirmación de la santidad de Dios en la exigencia (Lev 19,2): «Sed santos porque yo, Yahveh, vuestro Dios, soy santo.» El Nuevo Testamento hace suya esta exhortación en 1Pe 1,15: «Conforme a la santidad del que os llamó, sed también vosotros santos en todo vuestro proceder, pues está escrito: Santos habéis de ser, porque yo soy santo.» Pero la santidad es siempre y ante todo un don de Dios. Los cristianos son «santos», como los llama Pablo a menudo (Rom 1,7; 1Cor 1,2; 2Cor 1,1; Flp 1,1). La santidad viene a ser tarea y obligación para la vida moral.

Ante la revelación del Dios santo en Cristo expresa Pedro el sentimiento fundamental del hombre: «Aléjate de mí, Señor, que soy un hombre pecador» (Lc 5,8). También hay palabras

de Jesús que confirman esta situación del hombre. Según Mc 10,18 «Nadie es bueno sino sólo Dios». Jesús califica repetidas veces a los hombres de «una generación perversa y adúltera» — es decir, probablemente incrédula — (Mc 8,38; Mt 12,39; 16,4). Según Lc 13,3.5 todos los hombres han caído bajo el poder de la muerte a causa del pecado. La muerte es un castigo, no sólo una simple necesidad natural. Cuando la sentencia sobre el divorcio (Mc 10,6) dice que el orden original de la creación, querido por Dios, fue perturbado y destruido por la dureza de corazón de los hombres, parece que la frase alude de alguna manera a un primer estado perdido y a su destrucción por el pecado. Se puede comparar este diagnóstico de los sinópticos con las afirmaciones de Pablo (véase p. 160-174) y de Juan (véase p. 203-208) acerca de la situación existencial del hombre en el pecado.

f) Dios es el juez. El hombre es llamado a juicio [15]

Dios es el juez por ser el Señor y el Santo. Para el Antiguo y Nuevo Testamento es una certeza incuestionable que Dios nos va a juzgar. Israel espera el día de Yahveh como el día en que el mismo Israel será juzgado (Is 1,18-20; Os 4,1-6; Miq 2,1-4; Mal 3,2-5). Pero Yahveh juzga también a los demás pueblos (Sal 9,9; 98,9; Sof 3,8). Dios paga a cada uno por el bien y el mal que ha hecho. Nadie puede escapar a su juicio.

También Jesús proclama el juicio. Debe advertir de la cercanía del juicio divino, y por eso su predicación resulta apremiante y urgente. Todos tienen que esperar este juicio (Mt 5,29s; 10,28). Jesús amenaza especialmente con el juicio al

15. F. BÜCHSEL - W. HERNTRICH, art. κρίνω, en *Theol. Wörterbuch z. NT* 3, 1938, 920-955.

pueblo incrédulo de Israel (Mt 11,20-24; 12,41). Las parábolas hablan del juicio futuro (la de la cizaña en medio del trigo Mt 13,24-30; la de la red barredera Mt 13,47-50; la del siervo fiel y el infiel Mt 24,45-51; la de los diversos talentos Mt 25, 14-30). El criterio para el juicio es el bien que se les ha hecho a los demás (Mt 25,31-46). Una salvación en el juicio sólo es posible por el perdón de Dios, no por buen rendimiento humano (Mt 19,25). El hombre, que está siempre llamado al juicio, debe procurar con todas sus fuerzas poder mantenerse en pie en el juicio futuro (Mc 8,36s): «¿De qué le servirá a un hombre el ganar el mundo entero si pierde su alma? Pues, ¿qué podrá dar el hombre a cambio de su alma?» En la misma dirección apunta la exhortación de la parábola del labrador necio (Lc 12,13-21; cf. 12,57-59). Pero el juicio es también la llegada de la gracia de Dios, y por lo tanto puede ser esperado con ansia. «Al ver que comienzan a suceder estas cosas, cobrad ánimo y levantad vuestras cabezas, porque vuestra redención está cerca» (Lc 22,28). En el Evangelio el hombre vive siempre en la espera, e incluso en la experiencia, del juicio. Desde el confín del mundo y del tiempo la consumación va penetrando como juicio y como salvación. La expectación apremia tanto que el tiempo se hace corto. La comunidad de los discípulos espera la segunda venida del Señor durante su propia generación (Mc 9,1).

g) Ideal y realidad del hombre

En el Evangelio el hombre está proyectado esencialmente como hombre ante Dios. ¿Se puede decir que el hombre ha hecho realidad este modelo? En la Escritura el género humano se divide, desde el punto de vista de la historia de la

salvación, en dos partes: judíos y gentiles. Por consiguiente, la cuestión de la realización de la forma humana es una cuestión que mira tanto a Israel como a los gentiles.

¿Ha realizado Israel su vocación? Israel es el pueblo elegido por Dios de una manera especial, y a él fue enviado Jesús para cumplir las promesas de Dios a su pueblo. Así es como Israel espera a su Mesías: «Él será pastor de mi pueblo Israel» (Mt 2,6). Cuando una mujer pagana de Sirofenicia le pide ayuda, Jesús dice: «No he sido enviado más que a las ovejas perdidas de la casa de Israel» (Mt 15,24). Y cuando envía a sus discípulos les advierte: «No vayáis a tierra de gentiles... mas, id antes en busca de las ovejas perdidas de la casa de Israel» (Mt 10,5s). Pero Israel se cierra al mensaje del Evangelio. Desdeña la invitación de Dios (tal como se describe en la parábola del banquete real de bodas, Mt 22,1-14). Israel rechaza la fe (Mt 23,37). Por eso, las palabras de Jesús relativas al juicio condenan duramente a Israel. Es una «generación perversa y adúltera» (Mt 12,39; 16,4). Israel se ha endurecido (Mc 4,11s). Ha sido llamado al reino de Dios; por eso los israelitas se llaman los hijos del reino. Pero son excluidos de su posesión y el reino es entregado a otros (Mt 8,12; Lc 14,24). El juicio de Dios sobre Israel se hace visible en la destrucción de la ciudad de Jerusalén y del templo (Mc 13,2; Mt 22,7; Lc 19, 44; 21,23s). Pero la rigurosa sentencia de Jesús deja abierta una esperanza. Y promete que también Israel exclamará un día: «Bendito el que viene en nombre del Señor» (Mt 23,39). Apenas se pueden entender estas palabras si no es como afirmación de que también Israel acabará por reconocer al Mesías y encontrar la salvación.

¿Cuál es la situación de los gentiles? Cuando Jesús se refiere a ellos una y otra vez, no juzga sólo de oídas sino por experiencia directa. Palestina limitaba con la Decápolis, la

región de las diez ciudades griegas. Ciudades como Tiberíades y Sebaste eran preponderantemente ciudades de notable cultura griega y romana. En Palestina no era raro encontrarse con filósofos y maestros helénicos, con soldados, comerciantes y políticos y hasta con sacerdotes romanos. Junto al cruce de caminos en la llanura galilea de Siquem, por el que también pasó Jesús con sus discípulos, se levantaba Sebaste con el templo de Augusto dotado de pingües bienes y numerosos sacerdotes. Todavía hoy se puede vislumbrar en las ruinas del templo y de la ciudad su antiguo esplendor y poderío. Por haber visto la realidad puede Jesús decir acerca de los cultos paganos (Mt 6,7): «En la oración no cuidéis de hablar mucho, como hacen los gentiles, que se imaginan haber de ser oídos a fuerza de palabras. No queráis, pues, imitarlos.» Éste es el juicio de Israel sobre el culto pagano. La historia de las religiones puede decir que tal juicio tiene su fundamento, desde el punto de vista judío. A la oración y al culto divino de Israel le faltan pompa y sensualidad. Su culto divino es sencillo frente a la suntuosidad de los gentiles con sus procesiones y festejos.

Otra sentencia del Señor dice acerca de los gentiles (Mt 6,32): «No andéis, pues, acongojados. Que por todas esas cosas se afanan los gentiles; y bien sabe vuestro Padre la nenecesidad que de ellas tenéis.» El judío veía en las ciudades y en las calles a los gentiles, acosados por sus trabajos y negocios, pero también dominados por el ansia de placer y por los vicios. Tales hombres les parecían a los judíos seres terrenos y sensuales.

Por supuesto, que las palabras del Señor reconocen también la ética natural de los gentiles (Mt 5,47): «Si no saludáis a otros que a vuestros hermanos, ¿qué tiene eso de particular? Por ventura no lo hacen también los paganos?» También los gentiles tienen y observan el orden natural y la moralidad

comunitaria. Todavía más. La gentilidad está vuelta hacia la salvación, al menos en algunos de sus mejores representantes. Jesús dice del centurión pagano de Cafarnaúm: «En verdad os digo que ni en Israel he hallado una fe tan grande» (Mt 8,10).

El juicio del Evangelio es que ni judíos ni gentiles han realizado el modelo del hombre creyente. Así considerados, todos están perdidos en la muerte (Lc 13,1-5). Pero ahora se les ofrece la salvación.

2. *Pablo* [16]

A una con la Biblia del Antiguo Testamento y del Nuevo también Pablo se dirige al hombre como a una criatura. Su doctrina sobre el hombre se funda en el relato creacionista del Génesis. Lo cita repetidas veces, al mismo tiempo que lo interpreta. De todo ello se desprenden unas afirmaciones esenciales de su imagen antropológica.

a) El hombre como imagen de Dios y de Cristo [17]

Pablo dice en 1Cor 15,44-47: «Así como hay un cuerpo animal, lo hay también espiritual, según está escrito: El primer

16. C.K. BARRETT, *From First Adam to Last*, Londres 1962; R. BULTMANN, *Der alte und der neue Mensch in der Theologie des Apostels Paulus* (3 artículos), Darmstadt 1964; W. GUTBROD, *Die paulinische Anthropologie*, Stuttgart 1934; H. MEHL-KOEHNLEIN, *L'homme selon l'Apôtre Paul*, Neuchâtel/París 1951; R. SCROGGS, *The last Adam. A Study in Pauline Anthropology*, Oxford 1966; W.D. STACEY, *The Pauline View of Man*, Londres 1956. La antropología de Pablo está excelentemente presentada por R. BULTMANN en *Theologie des Neuen Testaments*, cf. antes, p. 29.

17. Véase bibliografía en p. 129. Además: F.W. ELTESTER, *Eikon im Neuen Testament*, Berlín 1958; E. LOHSE, *Imago Dei bei Paulus*, en *Festschrift F. Delekat*, Munich 1957, 122-135.

Adán fue hecho alma viviente; el postrer Adán, espíritu vivificador... El primer hombre, formado de la tierra, es hombre terreno; el segundo procede del cielo.»

Pablo se remite al relato de la creación del hombre en Gén 2,7. Según Gén 1,27 el Apóstol afirma (1Cor 11,7) que el varón es «imagen y gloria de Dios». Pero la creación del último Adán, Cristo, tiene aún mucha más importancia y esplendor. El primer Adán había salido de la tierra y siguió siendo terreno. Y si, por la infusión del soplo divino se convirtió en hombre viviente, no dejó de seguir vinculado a la tierra. También su principio vital, su alma, era de aquí abajo. En cambio Cristo, el segundo Adán, procede del cielo, y es él quien trajo el Espíritu divino que produce la verdadera vida perdurable. También en Rom 5,12-21 habla Pablo de Cristo como segundo Adán, afirmando asimismo que la creación al principio del tiempo era perfecta y que aguarda impaciente la consumación del tiempo escatológico y salvífico.

La doctrina de que el hombre es imagen de Dios encuentra su desarrollo cristológico, lo mismo que en 1Cor 15,45, en Col 3,9-11: «Desnudaos del hombre viejo con sus acciones. Y vestíos del nuevo, del que se renueva según la imagen del que le crió hasta alcanzar un conocimiento perfecto... donde Cristo lo es todo en todos.» El hombre en pecado es «el hombre viejo» que vive en «el cuerpo de pecado» (Rom 6,6). Creer significa revestirse del hombre nuevo, que, como al principio, vuelve a ser imagen del Creador; una imagen que ha sido restaurada en Cristo, el cual lo es todo y está en todo. La imagen de Dios se perdió por el pecado (de Adán y de su descendencia). Las características del hombre nuevo es el conocimiento. La afirmación se vuelve del plano del ser al plano moral. Conocimiento aquí no es un saber teórico, sino que de él se siguen las buenas acciones y la vida recta, tal como se describen en

Col 3,13s. Ese conocimiento es (como en Flp 1,9; 1Tim 2,4; Heb 10,26) el reconocimiento decisivo del verdadero Dios en la conversión a la fe cristiana. La vida configurada en Cristo es, como dice y repite la carta, elección de Dios (Col 3,12) y antes que acción del hombre es obra salvífica de Dios en Cristo (Col 3,11). La fe debe realizar lo que Dios ya ha obrado y lo que ha acontecido en Cristo. Cristo es y crea al hombre nuevo, de manera que todo cristiano es un hombre nuevo.

Al contraste entre el primer hombre, Adán, y el último hombre, Cristo, corresponde la otra contraposición entre el hombre viejo y el hombre nuevo (Ef 4,22-24; cf. Gál 3,26). La pasada vida adamítica estaba presa en los apetitos. El hombre nuevo es creado otra vez — como al principio — según Dios para una vida en justicia y santidad. El cambio es tan radical y está tan por completo fuera del alcance de las posibilidades del hombre, que éste se ha de entender como una «nueva creación» divina (2Cor 5,17; Gál 6,15). «Hechura suya somos, creados en Cristo Jesús en orden a las buenas obras» (Ef 2,10). La existencia cristiana es siempre una nueva creación. Y tanto ésta como la creación del mundo son la misma obra del mismo Creador. De la primera creación como de ésta se puede decir que acontecen en Cristo (Col 1,16; véase p. 44-48). También la nueva humanidad, compuesta de judíos y gentiles, reconciliada y unificada en Cristo, puede ser designada como «hombre nuevo» (Ef 2,15).

Hay que seguir esperando la consumación de la semejanza del hombre con Cristo. «Así como hemos llevado la imagen del hombre terreno, llevaremos también la imagen del hombre celestial» (1Cor 15,49). «Pues a los que él tiene previstos, también los predestinó para que fuesen conformes a la imagen de su Hijo, por manera que él sea el primogénito entre muchos hermanos» (Rom 8,29). Todavía no ha llegado la realización

total de la configuración de los redimidos con Cristo. Cristo es —en cuanto imagen de Dios (2Cor 4,4)— la imagen primigenia según la cual deben configurarse los hombres. Una vez redimidos han de llegar un día a llevar la misma figura glorificada que la imagen primigenia (Flp 3,21). Dado que él es el Hijo y que los redimidos esperan asimismo la filiación (Rom 8,21-23), será él el primero entre muchos hermanos. Lo mismo en Rom 8,29 que en 1Cor 15,49 Pablo habla de la forma cristológica de la redención con un matiz escatológico. Si las cartas a los Colosenses y a los Efesios hablan ya de la actual configuración con Cristo, es quizá precisamente esta diferencia la que caracteriza las relaciones existentes entre las antiguas cartas de Pablo y las posteriores. Mas también para Pablo la plenitud está ya en último término asegurada: «Y a estos que ha predestinado, también los llamó; y a quienes llamó, también los justificó; y a los que justificó, también los glorificó» (Rom 8,30). En la voluntad salvífica y definitiva de Dios la consumación está ya anticipada de una manera real. Pablo habla en tono de urgencia de la humanidad perdida en el pecado (véase p. 159-174). Además no se debe olvidar que el hombre, creado a imagen de Dios, sigue siéndolo. Y aunque la semejanza esté ahora oscurecida, tiene que ser restaurada como meta de la salvación. En la creación del hombre según la imagen de Dios está ya trazada —y definitivamente— la encarnación del Hijo de Dios (Rom 8,29).

Sal 8,5-7 (véase p. 122s) se interpreta de forma velada en 1Cor 15,27, y de manera más terminante en Heb 2,6-9, en el sentido de que Cristo, como el Hijo del hombre, que estaba humillado un poco por debajo de los ángeles, ahora está coronado con honor y gloria e intronizado como Señor del universo. En el nuevo Adán, Jesucristo, la existencia humana está representada y llevada a su plenitud de manera ejemplar.

A través del Nuevo Testamento queda desvelado el Antiguo y abierto a la plenitud escatológica.

b) Varón y mujer

Refiriéndose a la historia bíblica de la creación del hombre, Pablo deduce (de Gén 1,27) en 1Cor 11,7-16 que el varón «es imagen y gloria de Dios». Por eso no debe cubrir su cabeza en el servicio divino. En principio Pablo sólo reconoce al hombre como portador de la semejanza divina. La mujer participa de esa semejanza por mediación del varón. El varón es gloria de Dios, pero la mujer lo es del varón (1Cor 11,7). Probablemente Pablo sigue la exégesis rabínica cuando, a diferencia de Gén 1,27, donde se enuncia la misma semejanza divina del varón y de la mujer, determina la diversa relación de ambos a esa semejanza divina. Pero pronto supera esta diferencia. Pablo prosigue con el relato bíblico de la creación de Gén 2,22s y acentúa el hecho de que «no procede el varón de la mujer, sino la mujer del varón» y que «no fue creado el varón por razón de la mujer, sino la mujer por razón del varón». Aunque también consigna que «el hombre nace de la mujer». Por eso, según el orden creacional «ambos provienen de Dios». Y «no se da ni la mujer sin el varón ni el varón sin la mujer, en el Señor». Pablo apenas explicará que el varón y la mujer forman ambos la comunidad de Cristo — así en Gál 3,28 — y a ella pertenecen. Finalmente, dirá que el varón y la mujer fueron creados en el Señor (Cristo) y ambos por igual según la imagen divina, de la misma manera que deben ser restaurados según la imagen de Cristo (Rom 8,29).

c) La muerte y el pecado como mal original [18]

La imagen bíblica del hombre, y por consiguiente también la cristiana, está esencialmente determinada por la doctrina del apóstol Pablo sobre la ruina general del hombre en el pecado. El texto más importante a este respecto es Rom 5,12-21. Es un párrafo que encontró y encuentra las más diversas interpretaciones. Ello se debe ante todo al lenguaje notablemente complicado del Apóstol. Interrumpe frases empezadas que luego vuelve a reanudar, las recarga de notas e incisos, y las corrige y por fin las acaba. Parece que el lenguaje no se amolda porque el asunto mismo no puede amoldarse a una descripción humana. Dios no obra según los cálculos humanos [19]. Refiriéndose a

---

18. Como bibliografía bíblica más reciente sobre el tema del pecado original se puede citar: E. BRANDENBURGER, *Adam und Christus,* Neukirchen 1962; A.M. DUBARLE, *Le peché originel dans L'Écriture,* Cerf 1967; J. GROSS, *Die Entstehungsgeschichte des Erbsündedogmas,* 2 vols. Munich/Basilea 1960-1963; H. HAAG, *Biblische Schöpfungslehre und kirchliche Erbsündelehre,* Stuttgart 1966; O. KUSS, *Sünde und Tod, Erbtod und Erbsünde,* en *Der Römerbrief,* Ratisbona 1957, 241-275 (trad. castellana en preparación); P. LENGSFELD, *Adam und Christus,* Essen 1965; L. LIGIER, *Péché d'Adam et péché du monde,* París, 2 vols., 1960/61; S. LYONNET, *Le sens de ἐφ'ᾧ en Rom 5,12 et l'exégèse des Pères grecs,* en «Biblica» 36 (1955) 436-456; id., *Le péché originel et l'exégèse de Rom 5,12-14,* en «Recherches de Science Religieuse» 44 (1956) 63-84 (repetido en J. HUBY, *Saint Paul, Epître aux Romains,* París 1957, 521-557); id., *Das Problem der Erbsünde im Neuen Testament,* en «Stimmen der Zeit» 92 (1967) 33-39; L. SCHEFFCZYK, *Die Erbschuld zwischen Naturalismus und Existentialismus,* en «Münchener Theologische Zeitschrift» 15 (1964) 17-57; id., *Versuche zur Neuaussprache der Erbschuldwahrheit,* en «Münchener Theologische Zeitschrift» 17 (1966) 253-260; P. SCHOONENBERG, *Theologie der Sünde,* Einsiedeln 1966; id., *Der Mensch in der Sünde,* en *Mysterium Salutis* 2, Einsiedeln 1967, 845-941; id., *Mysterium iniquitatis. Ein Versuch über die Erbsünde,* en «Wort und Wahrheit» 21 (1966) 577-591; P. GRELOT, *El problema del pecado original,* Herder, Barcelona 1970; C. BAUMGARTNER, *El pecado original,* Herder, Barcelona 1971; P. SCHOONENBERG, *Pecado y redención,* Herder, Barcelona 1972.

19. G. BORNKAMM, *Paulinische Anakoluthe im Römerbrief,* en *Das Ende des Gesetzes,* Munich 1952, 80-90.

Gén 2 y 3, y continuando en su dirección, Rom 5,12 dice que por un solo hombre, Adán, entró el pecado en el mundo — mundo significa el mundo de los hombres — y por el pecado la muerte, y que la muerte (siguiendo la serie de las generaciones) alcanzó a todos los hombres, por cuanto todos pecaron. En la oración principal de Rom 5,12 se presenta al pecado como un poder suprapersonal y prehistórico. La frase tendría resonancias mitológicas si el poder del pecado se entendiera como algo hipostasiado y preexistente, cosa que no es lícito atribuir a Pablo. El pecado entró en el mundo en forma de pecado personal e histórico.

Pero el hecho pecaminoso es doble. En primer lugar es el pecado de Adán, que así abrió la entrada en el mundo al pecado y a su secuela la muerte. De esta manera es como el pecado y la muerte se convirtieron en poderes dominadores del mundo. El pecado de Adán fue fatal para toda la humanidad que le siguió. Pero la oración subordinada de Rom 5,12d: «... por cuanto todos pecaron», dice que también los hombres todos se hicieron partícipes del destino de Adán por su pecado personal. La corriente de perdición tiene su origen en el pecado adamítico. Pero todos sus descendientes entraron en la corriente pecaminosa por su decisión personal, y así esa corriente se ensanchó y ahondó cada vez más. La exégesis actual explica casi sin excepción Rom 5,12d en este sentido. Según eso ἐφ'ᾧ es una partícula causal y significa «ya que» o «porque» (sobre la historia de la interpretación véase p. 169s).

La muerte es el salario del pecado (Rom 6,23). Infligida originalmente al pecado de Adán, se transfirió a todos por los respectivos pecados personales. Pero también se puede deducir el carácter general del pecado por el hecho del dominio general que ejerce la muerte (Rom 3,9.23; 5,9s).

Pablo se mueve en el contexto de la teología rabínica (ex-

puesta en p. 134s) y enseña como ella la existencia de una «muerte hereditaria», para emplear la palabra en el sentido tradicional. Por supuesto que su doctrina se interrumpe en Rom 5,12d. Al pecado de Adán se sumó como causa de la muerte cada uno de los pecados personales de los hombres. Pero ésta es también la teoría de la teología judía. Sin embargo difícilmente se puede decir que Pablo defienda en Rom 5,12 un «pecado original». También en este punto Pablo se encuentra dentro del ámbito de la teología de su tiempo, que por su parte tampoco conoce un pecado original. El texto de Rom 5,12 no defiende semejante doctrina. Deducir que el pecado original está en la base del texto, sería meter en él lo que se busca. Pablo dice ciertamente que el pecado tuvo su origen en la acción de Adán; mas cada hombre es pecador sólo por su propia acción. Es esto lo que acentúa también Rom 3,23: «Todos pecaron y están privados de la gloria de Dios.» Es lícito aclarar que es por un pecado personal por el que los hombres son pecadores ante Dios; no por algún tipo de pecado hereditario.

A la doctrina auténtica y total de Pablo pertenece, según Rom 5,12, la tensión entre la unidad solidaria con Adán y con la historia de los pecados de todos a partir de Adán, por una parte, y la decisión personal y la acción del pecado, por otra. Si la exégesis quiere ser exacta y fiel no puede dejar de lado ninguno de los dos elementos de esa tentación, La afirmación bíblica recae sólo sobre la unidad existente entre el inevitable hundimiento en el pecado y la responsabilidad personal. Esto vale igualmente para la doctrina de la Iglesia y para la ulterior reflexión dogmática. Si ambas sostuvieran sólo la doctrina del pecado único de Adán, la vida y el *ethos* de todos los hombres quedarían sometidos a un hecho lejano y extraño y estarían condicionados por él de un modo determinista. Y si

sólo supieran da la acción siempre personal de cada hombre, podría deducirse un moralismo optimista consistente en creer que el hombre para llevar a cabo el bien no tiene más que quererlo y empezar. Ahora bien, el desarrollo dogmático de la doctrina del pecado original ¿no ha dejado demasiado en la penumbra uno de los dos elementos paulinos, el de la historicidad del pecado general? Con la doctrina del pecado originario se establece desde luego una relación natural, aunque misteriosa en extremo, entre el niño recién nacido y el primer padre Adán. Se ha perdido la función intermediaria de la historicidad, y el pecado original puede convertirse en metafísica o en una mitología. Y el Dios que ha castigado a todas las generaciones humanas por el único pecado del primer hombre, puede acabar apareciendo bajo una luz demoníaca. Pero si se entendiera el pecado original — en «descargo» del Creador — sólo como una deficiencia de tipo natural, común a todos los hombres, entonces el hombre podría engañarse acerca de la responsabilidad que entraña su ser culpable. Por eso, la exégesis y la dogmática no pueden pasar por alto Rom 5,12d, o explicarlo de forma marginal. El hombre debe recordar siempre su historicidad culpable.

Pero veamos Rom 5,19: «Pues, a la manera que por la desobediencia de un solo hombre fueron muchos constituidos pecadores, así también por la obediencia de uno solo serán muchos constituidos justos.» ¿No se acerca este texto a la doctrina del pecado original? En todo caso también para este versículo debe valer lo que Pablo ha dicho antes. Si Rom 5,12d afirma que todos se hicieron pecadores por los propios pecados, habrá que interpretar 5,19 también en este sentido. «Muchos» fueron constituidos pecadores por cuanto ellos mismos pecaron después del fatídico pecado original de Adán. Rom 5,19 contiene la misma tensión que 5,12a-d entre pecado originario y

pecado personal. En 5,19b se contraponen a los pecadores descendientes de Adán los justificados por la obediencia de Cristo. Esta justificación se realiza gracias a una adhesión moral e intencional a la fe; por lo tanto, no puede postularse antes una unión física entre el pecado general y el pecado adamítico. Esto lo repiten una vez más las palabras de 5,20s. El pecado aumentó por la ley —se trata claramente de los respectivos pecados personales— y dominó con la muerte. Estos pensamientos vuelven a aparecer en 6,21 (la muerte es el final de la acción pecaminosa) y en 6,23 (el salario del pecado es la muerte); cf. 6,7.5.10.

En Rom 7,7-12 Pablo se sirve de la historia de la caída de Gén 3, para sobre este ejemplo describir el hecho del pecado en general. La historia original se repite en la historia de cada hombre. El mandamiento, la transgresión y el pecado, que tuvieron lugar en el paraíso, son la imagen primigenia de todo proceso pecador. Al poner Pablo el pecado como poder seductor en vez de Satanás, expone objetiva y racionalmente la tradición. El pecado necesita del precepto para excitar la concupiscencia. El precepto debería producir la vida, pero produce la muerte. Así seduce siempre el pecado al hombre. Mas esto no es una excusa para el pecado, antes bien se remarca la responsabilidad individual. Los pecados aislados terminan en un estado pecaminoso, tal como lo describe Rom 7,14-25. Por el continuo pecar el hombre ha acabado cayendo bajo el poder del pecado. Con todo el pecado no es una herencia inevitable. En cualquier caso puede que entre también en juego la idea apocalíptica de que el hombre es arrastrado al pecado por poderes perversos, y que el pecado, que tuvo su principio en la caída de Adán, tiene aquí un segundo fundamento. También en Rom 8,19s (véase p. 58-61) cuenta la idea de un destino general condicionado por el pecado de Adán. A causa de este pecado Dios

puso a la creación bajo la vanidad y la corrupción, aunque lo hizo desde luego con una esperanza. Contaba desde el principio con la superación de este estadio en la salvación y restauración futura que experimentaría la naturaleza juntamente con la salvación y glorificación del hombre.

En 1Cor 15,21s se habla una vez más del destino fatal originado en Adán. Cristo es el primogénito de los resucitados. «Porque, así como por un hombre vino la muerte, por un hombre viene la resurrección de los muertos. Que así como en Adán mueren todos, así en Cristo todos serán vivificados.» Al igual que en Rom 5,12-21, se dice de Adán y de Cristo que son el principio y el fundamento de dos grandes efectos contrapuestos. Por Adán vino la muerte al mundo. Pablo no dice de forma paralela que por Cristo viniera la vida, sino que vino la promesa y la posibilidad y seguridad de la resurrección para la vida. La muerte es algo presente, la vida es sólo futura. Una parte de la exégesis quiere traducir: «De la misma manera que todos murieron en Adán.» Entonces habría que entenderlo en el sentido de que en Adán estaban presentes todos sus descendientes, y que así quedaron incluidos en su destino fatal. Pero Pablo dice: Así como en Adán mueren todos. Habla por lo tanto del presente que se hace realidad siempre nueva.

1Cor 15,21 explica la muerte como una fatalidad histórica: Por un hombre vino la muerte. Pero según 1Cor 15,44-49 el hombre Adán parece que fue creado «animal», «terreno» y mortal. También parece que por ahora pertenecen a la naturaleza humana la lucha entre el espíritu y la carne (Gál 5,17), la concupiscencia de la carne (Rom 8,6s) y el impulso que lleva al pecado (Rom 7,18-23). De manera que no se los presenta como consecuencia histórica del pecado original. Otros textos (así Rom 7, 7-12) recuerdan las ideas apocalípticas sobre la acción seductora de los poderes malignos. Rom 1,18-32 señala la des-

gracia que supone la universalidad creciente del pecado. Pablo conoce el poder que tiene el mal colectivo, conocimiento en el que le precede la literatura sapiencial (Sab 13-15). Mas no debilita en nada (a pesar de su predicación acerca del perdón y la gracia) la rigurosa proposición según la cual el juicio, tanto para los judíos como para los gentiles, tendrá lugar según las obras (Rom 2,6-13); es decir, según los actos personales de cada uno. En la imagen que Pablo tiene del mundo y del hombre no es el pecado original de Adán el único ni el más importante poder maléfico. También sin la historia del pecado de Adán se puede entender el pecado con su presencia general e inevitable.

En la interpretación de todos los textos paulinos referentes a la muerte y al pecado originales y hereditarios, hay que preguntar finalmente si se puede emplear el término herencia en conformidad con la intención fundamental de Pablo. La herencia puede entenderse como concepto jurídico o en sentido biológico. Ninguna de las dos acepciones es extraña a Pablo. Concibe siempre la serie de generaciones de un modo personal e histórico. Sigue el pensamiento haláquico, es decir, forense y jurídico. Rom 5,16b puede ser un ejemplo característico de cómo usa el lenguaje judicial: «Porque nosotros hemos sido condenados en el juicio por el pecado de uno solo, pero somos justificados por la gracia después de muchos pecados.» Ni la muerte ni mucho menos el pecado son deficiencias que se transmitan en herencia con la naturaleza, sino siempre una condena motivada por la acción humana. Así es como el destino de Adán se hace juicio sobre todos.

Pero a lo largo del desarrollo histórico de los dogmas el concepto de herencia se ha entendido siempre como algo más que un concepto jurídico. Esto ocurrió — ya a partir de Agustín — cuando se vinculó la transmisión del pecado original

con la procreación. Pero el pensamiento biológico es ajeno a Pablo. En el contraste tipológico entre Adán y Cristo (1Cor 15,21) no se da ninguna conexión biológica. Cristo es el origen de la nueva humanidad sin ser su comienzo biológico. De la misma manera falta una unidad biológica cuando en Rom 4,11s se dice que Abraham es el padre de todos los creyentes, tanto judíos como gentiles. Además sólo en alemán se emplea la palabra «pecado hereditario». El latino *peccatum originale* no arrastra esa carga biológica.

Pero también la expresión «*pecado* original» dificulta la comprensión de esta doctrina teológica. Tal vez Pablo no califique aún de pecado a la fatalidad procedente de Adán. Ésta sólo llega a ser pecado por la acción pecadora personal. También según la doctrina eclesiástica y teológica el carácter de pecado y de culpa que tiene el pecado original es distinto del que presenta el pecado personal. En aquél faltan la decisión libre y la voluntariedad, de la misma manera que no se dan en el niño. Por eso es también distinto el castigo que merecen el pecado original y el pecado personal. Las definiciones del magisterio han abandonado poco a poco las concepciones antiguas según las cuales los niños que morían en pecado original habían de sufrir las penas del infierno, hasta llegar a la hipótesis de que esos niños experimentan una beatitud natural. Así que la misma palabra pecado designa cosas muy diversas.

La historia de los dogmas conoce el esfuerzo largo y múltiple de la teología por describir el primitivo estado paradisíaco del hombre, previo al pecado original, así como sus dotes sobrenaturales y preternaturales. Se trata de razonamientos y deducciones retrospectivas sobre Gen 1-3 y que corren el peligro de olvidar las penalidades literarias de estos textos. Y es que no se los puede concebir como una crónica histórica del estado original, de la caída y pecado de los primeros hombres,

sino que expresan el conocimiento inevitable de la existencia perdida [20].

Pablo habla una y otra vez del pecado como de algo siempre actual. Pero esto no significa una disolución individualista de la historia. Pablo ve al individuo inserto en un orden superior, utilizando tanto expresiones históricas como espaciales. Israel es un pueblo solidario en la historia de la salvación, como señala el Apóstol especialmente en Rom 9,11. Y según Gál 6,16 la Iglesia es el Israel de Dios. Otros conceptos de solidaridad son los de la antigua (2Cor 3,14) y la nueva (1Cor 11,25) alianza, a los que corresponden los conceptos del antiguo y el nuevo eón. A los ojos de Pablo la historia se extiende como un todo. Con tales representaciones Pablo comparte la teología apocalíptica del judaísmo tardío. La figura de la Iglesia como cuerpo de Cristo acentúa también la conexión y la unidad existentes entre todos. Pablo habla asimismo de la solidaridad de todos en el pecado; por ej., Rom 5,19: «Muchos fueron constituidos pecadores»; o Rom 11,32: «Dios encerró a todos los hombres en la rebeldía para ejercitar su misericordia con todos.» A causa de la comunión de la humanidad en el pecado y en la muerte, es posible la superación de uno y otra por Cristo, que entra en esa comunidad de destino, toma sobre sí de manera vicaria el pecado y la muerte, y se convierte en origen de la salvación y de la vida para toda la humanidad [21].

---

20. J. FEINER, *Ursprung, Urstand und Urgeschichte des Menschen,* en *Fragen der Theologie heute,* Einsiedeln ^{3}1960, 231-263.

21. La exégesis emplea últimamente el concepto de personalidad corporativa para explicar la conciencia comunitaria de Israel. Como personalidad corporativa, la humanidad forma un todo único bajo una única cabeza. Adán representa a la humanidad, y en él está presente y actúa la humanidad de alguna manera; cf. J. DE FRAINE, *Adam und seine Nachkommen,* Colonia 1962; J.A.T. ROBINSON, *The Body. A Study in Pauline Theology,* Londres 1955.

Si bien Pablo no tenía ningún interés en enseñar la historia objetiva de Adán, tampoco dudaba en modo alguno acerca de la historicidad del relato adamítico. Para nuestro tiempo en cambio esa historicidad resulta problemática; por lo tanto hay que buscar una nueva formulación para la doctrina del pecado original que arranca de esta historia de Adán. También se podría interpretar la doctrina paulina sobre el pecado de Adán y sus duraderas y fatales consecuencias de este modo: Cada hombre ha nacido en una humanidad que desde siempre se ha dejado guiar por aspiraciones equivocadas. Cada hombre hace efectiva para sí mismo esa situación previa y esa dote con su transgresión personal, y de esta manera se hace responsable del pecado. El precepto obligatorio, y aceptado como proceden de Dios, se encuentra con un hombre que de siempre se le resiste. Hacer el bien exige constantemente del hombre que renuncie primero a su predisposición hacia el mal. Esta experiencia originaria es para el hombre un testimonio de que desde el principio y antes de todo su existencia es una existencia pecadora. Forzado por la necesidad, tiene que entenderse siempre primero como pecador. Siempre debe empezar por convertirse. Ha de empezar siempre por ser curado antes de que pueda esperar el logro de la salvación. La doctrina explícita del pecado original representa una explicación para el aserto de Pablo (Rom 3,23) de que «todos pecaron». La revelación de Dios en Cristo encuentra siempre al hombre en su realidad de pecador. Sólo la acción salvífica de Cristo puede fundar una nueva existencia redimida. De esta manera Pablo coincide fundamentalmente con la afirmación sinóptica (véase p. 150s) y joánica (véase p. 203-207) sobre el carácter universal y previo del pecado.

La doctrina del pecado original (del pecado hereditario) no tiene su última razón de ser en Gén 3, ni es sólo una construc-

ción teológica levantada sobre ese texto. Es más bien el hombre quien reconoce en su existencia su perdición en el pecado. Alcanza el conocimiento pleno de ello cuando conoce y reconoce la revelación de Dios en Cristo. La doctrina del pecado original pretende aclarar y profundizar en el conocimiento, adquirido por otro camino, de ese estado de perdición. Al igual que Pablo (Rom 1,18-3,20) también Juan (sobre todo al caracterizar el mundo malo, véase p. 203-207) expone la universalidad del pecado. Volveremos a hablar de ello (véase p. 211).

La doctrina de la fe — al menos en la Iglesia de occidente — ha entendido Rom 5,12d como prueba del pecado original. La Biblia latina traduce Rom 5,12d: *in quo omnes peccaverunt*. Esto puede entenderse correctamente: «por cuanto todos pecaron». Pero, especialmente por el influjo decisivo de san Agustín, fue otra interpretación la que se extendió hasta alcanzar validez general. Aplicaba el «in quo» de Rom 5,12d a Adán, y explicaba que todas las generaciones siguientes habían pecado en Adán. Esta explicación es imposible ateniéndonos al texto griego. Sin embargo, la interpretación de Agustín se impuso durante mil años, hasta el renacimiento, cuando se empezó de nuevo a leer la Biblia en griego y se encontró la interpretación correcta. Este conocimiento se impuso poco a poco. Hoy la exégesis en general, tanto católica como evangélica, traduce Rom 5,12d: «puesto que todos pecaron» o «por cuanto todos pecaron». De esta manera ya no se entiende la oración subordinada como referida al pecado histórico de Adán y al pecado original, sino a cada uno de los pecados personales. En todo caso conserva su validez la intención última que perseguía Agustín con su doctrina del pecado original. La teoría agustiniana apuntaba en su tiempo contra la herejía de Pelagio, según la cual todo hombre puede empezar y realizar por sí mismo una vida moralmente buena y justa,

con sólo que lo quiera. En esta doctrina la gracia es una ayuda útil, pero no ese nuevo comienzo creador que sólo puede ser efecto de Dios. En cambio Agustín dice que el hombre, de suyo, está siempre perdido en el pecado y vencido por él. El hombre necesita antes que nada la gracia [22].

Acerca de Rom 5,12-21 se puede aún observar lo siguiente: Si según dicho texto el pecado del primer Adán continuó operando sobre todo su linaje aunque la gracia del nuevo Adán sea incomparablemente más poderosa, es evidente que este nuevo Adán marca la historia de la humanidad de un modo más profundo que el primero. Es verdad que Pablo habla de este efecto salvífico situándolo en un futuro escatológico (Rom 5,17.19); pero la escatología no es para él solamente algo lejano y venidero, sino un futuro que actúa ya en el presente. La nueva criatura se da ya ahora (2Cor 5,17; Gál 6,15). El propio Antiguo Testamento sabía que la gracia de Dios obra de manera distinta y con mucho más poder que su juicio: «Yo, Yahveh, tu Dios, soy un Dios celoso, que castigo la maldad de los padres en los hijos hasta la tercera y cuarta generación de aquellos que me aborrecen, y que uso de misericordia hasta la milésima generación con los que me aman y guardan mis mandamientos» (Éx 20,5s = Dt 5,9s). También en 4Esd se reconoce expresamente que la fuerza del bien es mayor que el poder del mal. La intención última de Pablo no es propiamente enseñar y refrendar la historia de Adán. En realidad no habla de él y de su pecado más que para poder realzar el lado contrario: la acción salvífica de Cristo. Pues Adán es «figura del que había de venir», es decir del Mesías (Rom 5,14). Pablo utiliza la tradición veterotestamentaria y la judía de su tiempo para desarrollar su cristología. La situación del hombre a partir de

22. K.H. SCHELKLE, *Paulus, Lehrer der Väter*, Düsseldorf ²1959, 162-178.

Adán se le desvela a la luz del acontecimiento cristiano y en la transcendencia de la cruz de Cristo. Adán apunta mucho más allá de su propia persona. Es figura de lo que ocurrió en Cristo, en cuanto que una y otra vez la acción de un solo individuo tuvo un efecto decisivo para todos los demás. En Adán sucedió esto para ruina, en Cristo para salvación. Asimismo dice Pablo en 1Cor 15,22: «Que así como en Adán mueren todos, así en Cristo todos serán vivificados.» Sin embargo, en Rom 5,15 dice Pablo: «Pero no ha sucedido con la gracia como con el pecado.» Y explica que la comparación no es ni correcta ni posible, porque la gracia obra con mucha más profundidad y extensión que la perdición. Si el pecado y la muerte pretenden perder al hombre, no pueden con Dios, que quiere salvarlo. «Si por el pecado de uno solo ha reinado la muerte por un solo hombre, mucho más los que reciben la abundancia de la gracia y el don de la justicia reinarán en la vida sólo por Jesucristo» (Rom 5,17). Con frases siempre nuevas Pablo dice (Rom 5,15-19) que mucho más principio de lo que Adán fue para la humanidad perdida, lo es Cristo de la nueva humanidad salvada. «Ha merecido a todos los hombres la justificación que da vida» (Rom 5,18). La exégesis se pregunta qué significa la palabra «todos». Repetidas veces habla Pablo de la redención y la salvación que alcanzan a todos (Rom 11,32 y 36; 1Cor 15,24; Ef 4,13; Col 1,15-20; 2,15). Fueron sobre todo los padres griegos quienes sacaron de estas palabras la esperanza de que al final toda la creación alcanzaría un estado de felicidad y de salvación, incluidos los pecadores, los condenados y los demonios. Las definiciones del magisterio eclesiástico, acentuando la doctrina de la eternidad de las penas del infierno, se manifestaron contra la teoría de una reconciliación universal (cabe citar las proposiciones de un sínodo de Constantinopla del año 543 y del IV concilio Lateranense del año

1215). En la actualidad una eminente teología reformada [23] opina que la revelación bíblica contiene ambas cosas: por una parte, la afirmación de un juicio eterno entre la salvación y la perdición y, por otra, la esperanza de la salvación universal. En último término todo está en manos de la soberanía absoluta de Dios, de su justicia y de su amor. ¿No puede saber él los medios y el camino, ocultos a nuestro pensamiento, para llevar a término de dos realidades contrapuestas que a nosotros nos parecen irreconciliables?

En el Nuevo Testamento se habla algunas veces particularmente de Eva. Sin citar su nombre, 1Cor 11,8s alude a la creación de la mujer en Gén 2,22: «Que no fue el hombre formado de la hembra, sino la hembra del hombre. Como ni tampoco fue criado el hombre para la hembra, sino la hembra para el hombre.» Según el orden de la creación se da una preeminencia al varón. El varón, dice Pablo más adelante, fue creado como imagen de Dios, la mujer como imagen del varón. Al ser creada mediatamente, la mujer es más débil que el varón y necesita un poder auxiliador. En 2Cor 11,3 se menciona a Eva: «Mas temo que, así como la serpiente engañó a Eva con su astucia, así sean maleados vuestros espíritus y degeneren de la sinceridad propia de Cristo.» La alusión preventiva a la seducción de Eva puede entenderse simplemente como deducción de Gén 3,1-13. Sin embargo, los comentaristas se preguntan si Pablo no aludirá a la *haggada* — en todo caso acreditada más tarde — según la cual Eva fue seducida a la fornicación y violada por la serpiente, y si todo esto no querrá decir que la comunidad no debe dejarse seducir por los here-

23. Así P. Althaus, K. Barth, E. Brunner y otros. Cf. W. MICHAELIS, *Versöhnung des Alls*, Gümlingen 1950; N. KEHL, *Der Christushymnus Kol 1,12-20*, Stuttgart 1967, 125-136; E. STAEHLIN, *Die Wiederbringung aller Dinge*, Basilea 1960.

jes. En 1Tim 2,13s se vuelve a aludir a la historia de Adán y Eva: «Ya que Adán fue formado el primero y después Eva. Y además Adán no fue engañado, mas la mujer, engañada, fue causa de la prevaricación.» También este pasaje se puede explicar por la narración de Gén 2 y 3. Resulta problemático si además el texto alude a la tradición según la cual Eva fue seducida en el terreno sexual. Sea como fuere, parece que ambos textos —2Cor 11,3 y 1Tim 2,13s— están vinculados con la tradición judía, que inculpaba especialmente a Eva. Esta tradición se expresa ya en Eclo 25,24, cuando un texto, que es como una sátira de la mujer mala (Eclo 25,12-24), acaba diciendo: «De la mujer tuvo principio el pecado, y por causa de ella morimos todos.» En la «Vida de Adán y Eva», que parece pertenecer a la época neotestamentaria, se atribuye abiertamente a Eva la culpa de la primera caída. La misma Eva se reconoce una y otra vez la primera culpable (3; 18; 35) y es también gravemente inculpada por Adán (44). Eva quiere hacer penitencia, pero una vez más se deja engañar por el diablo (9s). En el Apocalipsis de Moisés, aproximadamente de la misma época, Eva se acusa con acritud a sí misma (9; 10; 21; 32; 42). También Adán (14) y el diablo (11) la declaran culpable. De la misma manera se condena duramente a Eva en los escritos apócrifos de la cueva del Tesoro (4,4-20) y Henoc esl. (31,6). Semejantes desarrollos de los relatos del Génesis pueden aparecer también al margen del Nuevo Testamento, aunque éste no los recoge [24].

24. Cf. los comentarios; así H. WINDISCH, *Der zweite Korintherbrief*, Gotinga [9]1929, a propósito de 2Cor 11,3; M. DIBELIUS - H. CONZELMANN, *Die Pastoralbriefe*, Tubinga [3]1955, sobre 1Tim 2,13s.

d) El hombre como criatura

Del hecho de que el hombre ha sido creado deducen los sinópticos su dependencia de Dios (véase p. 136s). Pablo alude al tema aún más directamente. El hombre no significa nada delante de Dios. Dios es siempre el que está por encima, sin posibilidad de comparación alguna. Pablo lo expresa así particularmente refiriéndose a lo que caracteriza al hombre en la creación: el espíritu y la obra espiritual humana. «La locura de Dios es más sabia que los hombres; y lo que parece debilidad en Dios es más fuerte que los hombres» (1Cor 1,25). Ante Dios debe enmudecer toda reclamación humana. Frente a él «todo hombre es falaz, según está escrito: Para que seas reconocido justo en tus palabras y triunfes si alguien quiere juzgarte» (Sal 51,6 y 116,11 en Rom 3,4).

El hombre es delante de Dios como arcilla en las manos del modelador: «Mas ¿quién eres tú, ¡oh hombre! para reconvenir a Dios? Un vaso de barro dice acaso al que le labró: ¿Por qué me has hecho así?» (Rom 9,20 siguiendo a Is 29,16). Las frases de Pablo se remiten en último término a la historia de la creación de Gén 2,7, donde se narra cómo Dios formó al hombre de la tierra. El hombre no puede presentarse ante Dios en el mismo plano para discutir con él y exigirle cuentas, como pueden hacerlo dos personas con los mismos derechos. A continuación (Rom 9,21) Pablo dice que el hombre está ante Dios como la arcilla en las manos del artista. No es el barro el que guía la mano del alfarero durante su trabajo; tampoco el hombre puede determinar el hacer de Dios. Que el hombre es ante Dios como un poco de arcilla en manos del alfarero lo dicen, al igual que Pablo, el Antiguo Testamento (Is 45,9; Jer 18,6), la literatura rabínica de los tiempos de Jesús

y más recientemente los rollos de Qumrán (1 QS 11,21s; 1 QH 10,3-10). Antes lo habían proclamado algunos textos egipcios y babilonios. Con seguridad no se puede suponer que todos estos enunciados dependan unos de otros. Se fueron formando de un modo autónomo a partir de la concepción ordinaria del hombre antiguo. La alfarería tenía en la antigüedad una importancia distinta de la de hoy y con seguridad se practicaba frecuentemente a ojos de todos. Así es como la comparación se encontraba a mano y resultaba fácilmente comprensible para cualquiera. Por lo demás, la filosofía moderna de las religiones dice que en esta imagen se refleja de manera auténtica, lo mismo que en las frases de Pablo, el sentimiento de criatura que embarga al hombre[25]. Pablo, que expresa así el sentimiento fundamental de la criatura ante la voluntad y el misterio de Dios, tiene también otras cosas que decir en otros lugares. Ese Dios no es ningún demonio arbitrario y cruel. Es el Dios inmensamente misericordioso, cuya voluntad salvífica abraza a todos.

e) Ley y justicia[26]

Que el hombre no puede nada es una afirmación válida, sobre todo frente a sus esfuerzos por lograr la justicia y la salvación. Pablo dice que de su propia capacidad el hombre no es más

25. R. Otto, *Das Heilige*, Munich [22]1932, 117s (trad. castellana: *Lo santo*, Rev. de Occid., Madrid), ve en Rom 9,18s, como expresión de una vivencia religiosa inmediata, «el sentimiento numinoso frente al *mysterium tremendum* y la *maiestas*».

26. G. Quell, G. Bertram, G. Stählin, W. Grundmann, art. ἁμαρτάνω, en «Theol. Wörterbuch z. NT» 1, 1933, 267-320; G. Quell y G. Schrenk, art. δίκη, ibid 2, 1935, 176-229; H. Kleinknecht y W. Gutbrod, art. νόμος, ibid. 4, 1942, 1016-1084; K. Kertelge, «*Rechtfertigung*» *bei Paulus*, Münster de Westfalia, 1967; O. Kuss, *Nomos bei Paulus*, en «Münchener Theologische

que un pecador y que, por lo tanto, está perdido. El Apóstol prueba este aserto para las dos partes de la humanidad: judíos y gentiles.

Cuando Pablo habla de los gentiles, se sitúa dentro de la tradición israelita. Así dictamina en 1Tes 4,5: Los gentiles viven «con pasión libidinosa y no conocen a Dios». Con lo que utiliza unas fórmulas de juicio. Ya en Jer 10,25 y en Sal 78,6 los gentiles se caracterizan como «los que no conocen a Dios». Los gentiles son sencillamente «pecadores» (Gál 2,15), ya que al vivir sin ley contravienen constantemente el orden divino. Más tarde habla Pablo detenidamente de la gentilidad en Rom 1,18-32, donde dice: Lo que se puede conocer de Dios, su eterno poder y divinidad, se ha dejado ver a la inteligencia desde la creación del mundo a través de sus obras. Los gentiles debieron conocer a Dios, y le conocieron. Tendrían que haberle reconocido rindiéndole honor y acción de gracias. Mas para no tener que confesar su dependencia y condición de criaturas reprimieron la verdad con la injusticia. Creían ser sabios y se volvieron necios. Dios castigó a los pecadores entregándoles sin remisión al pecado. El juicio de Pablo es severo. El paganismo con su diversidad de dioses no es sólo un estadio cultural primitivo y necesario de la humanidad, que apenas sí poco a poco hubiera alcanzado la religión superior del monoteísmo; ni es tampoco una desgracia del hombre, desamparado de la verdad por quién sabe qué tragedia, sino que la idolatría es apostasía y desviación, es hostilidad y pecado contra Dios. El hombre ha abandonado a Dios, por eso Dios le ha dejado a merced de sí mismo.

Zeitschrift» 17 (1966) 173-227; H. SCHLIER, *Die Problematik des Gesetzes bei Paulus*, en *Der Brief an die Galater*, Gotinga, [12]1962, 176-188; B. SCÜLLER, *Gasetz und Freiheit*, Düsseldorf 1966; A VAN DÜLMEN, *Die Theologie des Gesetzes in den paulinischen Hauptbriefen*, disertación mecanografiada, Tubinga 1967.

Luego Pablo, en la carta a los Romanos (2,14s), dice que no sólo los judíos sino también los paganos conocen la ley. Las exigencias de la ley están escritas en el corazón de los gentiles. Este hecho se manifiesta en dos circunstancias. Los gentiles pueden obrar con rectitud moral (Rom 2,10: «la gloria, el honor y la paz serán de todo aquel que obra bien; del judío, primeramente, y después del griego»). De manera que la norma del bien está patente a todos. El testigo de la ley para los paganos es la conciencia moral, que acusa o absuelve a cada uno según sus acciones. La conciencia se sabe ligada a una norma, que es precisamente la ley escrita en el corazón. Pablo afirma, desde luego, los gentiles cumplen con dificultad la ley que poseen. Lo mismo aquí que con respecto al conocimiento de Dios, la realidad se distingue de la posibilidad innata.

El Nuevo Testamento, y sobre todo Pablo, se mueve en el mundo de la cultura griega y romana, cuyos monumentales testimonios literarios nos resultan imperecederos. El Nuevo Testamento parece desconocerlos por completo, si exceptuamos unas pocas alusiones en los Hechos de los Apóstoles (17,15s; 19,21; 23,11) y en el Apocalipsis de Juan (18). Junto al único mensaje decisivo de la salvación, todo lo demás resulta insignificante. La descripción, sin embargo, que nos hace Pablo del mundo gentil tiene también sus puntos luminosos. En Rom 1,18-32 dice que la gentilidad no carecía de cierta idea de Dios; en Rom 2,14-16, que no carecía de un conocimiento de la ley moral. Pablo reconoce no pocos conocimientos morales del mundo gentil, puesto que los recoge en sus exhortaciones. Nunca ni en parte alguna están los hombres irremisiblemente entregados a la perdición. Dios es el Señor y Padre de todos los hombres.

Una parte del género humano son los paganos; la otra,

los judíos. Pablo las distingue con precisión (Gál 2,15: «Nosotros somos de naturaleza judíos, y no no gentiles pecadores»). Como cualquier judío, el Apóstol se siente orgulloso de pertenecer al pueblo elegido. Enumera los honores y privilegios de Israel. «De ellos es la adopción de hijos, la gloria, el pacto, la legislación, el culto y las promesas; los patriarcas, de quienes Cristo desciende según la carne» (Rom 9,4s).

La ley es lo que constituye la esencia del judaísmo y del judío. Esto vale especialmente desde el punto de vista de la historia de la salvación, que es en este caso el normativo. La ley en cuanto don de Dios es un privilegio de Israel (Rom 3,1); es santa, justa, buena, espiritual (Rom 7, 12-14). Es la expresión misma del conocimiento y de la verdad (Rom 2,20). El hombre interior se complace en ella (7,22). La ley ha sido dada para conducir a la vida (Rom 7,10; 10,5; Gál 3,12). Por medio de la ley exige Dios las obras buenas al hombre (2Cor 5,10). Pero ante la verdad y la santidad divinas no hay nada que esté exento de mentira y de pecado. En ninguna parte se da un verdadero cumplimiento de la ley. Enfrentándose duramente a los judíos Pablo les hace ver que se glorían del conocimiento de la ley y pretenden enseñársela a otros, pero ni ellos mismos la observan, de modo que el nombre de Dios es blasfemado por su causa entre las naciones (Rom 2,14-24). Pablo recoge aquí un punto de vista y una autocrítica que podían oírse incluso en el judaísmo consciente de su tiempo [27].

Al final de una larga demostración llega Pablo a la conclusión siguiente: «Ningún hombre será justificado ante Dios por las obras de la ley» (Rom 3,20). Porque nadie cumplió ni cumple jamás la ley. Pero ésta conduce al hombre al cono-

27. H.L. STRACK - P. BILLERBECK, op. cit. 3, 105-118; 4, 1, 336-339; O. MICHEL, *Der Brief an die Römer,* Gotinga [13]1967, a propósito de Rom 2,17-29.

cimiento; con sus prohibiciones y mandatos excita la concupiscencia. Así, pues, la ley lleva a la culpa, al pecado y a la muerte (Rom 7,7-10). La razón profunda de tal estado de cosas es que siempre fue demencia y pecado el esfuerzo del hombre por producir y alcanzar su salvación delante de Dios a base de sus propias obras. Autosuficiencia y soberbia es querer ser autor de la propia justicia. Concupiscencia del hombre es querer gloriarse delante de Dios. Ése es el pecado primero y fundamental, como dice Pablo una y otra vez (Rom 3,27; 1 Cor 1,29). El camino de la ley no alcanza su meta, no sólo porque nadie la cumple, sino porque ya desde el principio es equivocada la dirección de ese camino. Y es que así el hombre no busca a Dios sino se busca a sí mismo. La ley deslumbra al hombre con el señuelo de otorgarle la vida, pero en realidad le mata (Rom 7,7). Sin embargo, la ley conduce también a Dios creador, el único de quien el hombre puede recibir la vida. «Dios es el que da la vida a los muertos y llama a las cosas que no son como las que son» (Rom 4,17). Dios quiere siempre la salvación y la vida, y con una voluntad que alcanza indefectiblemente su objetivo. Donde sobreabunda el pecado, allí sobreabundará la gracia (Rom 5,15.20). Últimamente se han encontrado en los rollos de Qumrán textos equiparables a la doctrina paulina sobre la ley. Hasta ahora, si acaso, se comparaba con Pablo el libro IV de Esdras, en el que alienta una duda profunda acerca de la práctica judía de la ley y que conoce la pecaminosidad general de Israel. Pero 4Esd es pospaulino, escrito después de la caída de Jerusalén (año 70), hacia finales del siglo I. Es posible que con la ruina de la ciudad santa resultase problemática a los ojos de los varones piadosos la devoción a la ley tal como se había practicado hasta entonces. Los textos de Qumrán se acercan más a Pablo, al menos en las cuestiones fundamentales anteriores a él. También estos escritos

atestiguan una conciencia agobiante de la universalidad del pecado y de la culpa. Concluyen (como Pablo) que el hombre no puede alcanzar por sí mismo la justicia, sino sólo experimentarla como un don de Dios. Así confiesa la regla de la comunidad (1QS 11,14): «Mi justificación viene por la gracia de Dios. Por medio de la justicia de su verdad me hace a mí justo. Él expiará todos mis pecados con la plenitud de su bondad, y con su justicia me limpiará de la impureza humana y de los pecados de los hombres» [28]. El conocimiento de la pecaminosidad general conduce hasta los umbrales del Nuevo Testamento. Qumrán no puede llegar más lejos. Pero Pablo tiene que proclamar la redención del pecado por medio del Evangelio. Él puede garantizarle a la fe la consecución de la justicia, que Dios otorga en razón de la obra salvífica de Cristo (Rom 2,23s). Y por medio de la justicia recibida como don se puede cumplir el precepto. «El justo vivirá por la fe (Rom 1,17).

La ley de Dios permanece siempre la misma, tanto en la antigua alianza como en la nueva. Sólo que ahora en Cristo y en su Espíritu se pueden llenar las exigencias de la ley. «A fin de que la justificación de la ley tuviese su cumplimiento en nosotros que no vivimos conforme a la carne, sino conforme al espíritu» (Rom 8,4). Ahora, cuando Dios ha amado primero (Rom 5,5), también los hombres pueden amarle. Y el amor es la plenitud de la ley (Rom 13,10).

La ley a que Pablo se refiere es en primer lugar la ley veterotestamentaria. Esto puede parecernos una rancia discusión

28. La comparación se impone de tal manera que el problema ya ha sido expuesto en diversas ocasiones; así, H. BRAUN, *Röm 7,7-25 und das Selbstverständnis des Qumran-Frommen*, en «Zeitschrift für Theologie und Kirche» 56 (1959). W. GRUNDMANN, *Der Lehrer der Gerechtigkeit von Qumran und die Frage nach der Glaubensgerechtigkeit in der Theologie des Apostels Paulus*, en «Revue de Qumran» 2, 1959/60, 237-259; S. SCHULZ, *Zur Rechtfertigung aus Gnade in Qumran und bei Paulus*, en «Zeitschrift f. Theologie und Kirche» 56 (1959) 155-185.

rabínica sobre cosas pasadas. En la perspectiva, sin embargo, de la ley veterotestamentaria ley, legalidad y existencia humana aparecen sometidas por completo a lo jurídico. En el contexto de estas nuestras reflexiones no se pone en tela de juicio la ley como derecho civil y público, pero sí en cuanto ley religiosa y moral; y esto en la medida en que se presenta bajo una creación histórica. Así es como nos sale al paso en la ordenación y ley eclesiásticas.

La ley fundamental de la Iglesia es una ordenación de Dios, en la cual se renueva y se hace efectiva continuamente la obra de la salvación. El dogma y el derecho canónico hablan de la ley divina, que puede ser ley natural o mandamiento expreso de Dios (como en el Decálogo). Naturalmente por la historia de la Iglesia se puede ver que no poco de lo que se ha presentado como mandamiento divino está condicionado por el tiempo [29]. A la ley divina se añade la ley que la Iglesia se ha dado a sí misma para organizar su vida cotidiana, tal como ya hizo Pablo siguiendo el principio: «Hágase todo con decoro y orden» (1Cor 14,40). Esta ley es necesaria y buena. Pero de la ley buena resultaría una legalidad vacía si la letra legal llegara a ser más importante que el espíritu. Así ocurriría cuando la prescripción externa llegara a ser más importante que el contenido interno, y el servicio a la propia satisfacción tuviese más peso que la obediencia del corazón. Sería legalidad vacía si se confiara más en el celo organizador, y quizás en las obras piadosas, que en el amor de Dios como don libre y generoso. Toda obra humana permanece en su propio círculo. Sólo la acción creadora de Dios y su Espíritu renovador pueden liberarla de ese círculo

---

29. K. RAHNER, *Über den Begriff des «ius divinum» im katholischen Verständnis*, en «Schriften zur Theologie» 5, Einsiedeln 1962, 249-277. Versión española: Sobre el concepto de *ius divinum* en su comprensión católica, en *Escritos* V, Madrid 1964.

y proporcionarle un nuevo comienzo. La ley sólo tiene sentido cuando abre el camino a la acción de Dios y contribuye a su poderosa irrupción. La crítica de Pablo a la ley descubre estos posibles peligros.

Cuanto el Apóstol dice de la fatal impotencia de la ley, vale también para esa otra ley que el hombre se da constantemente a sí mismo en sus ideas e ideales morales y religiosos. Con el enorme esfuerzo de la filosofía el hombre intenta construir un orden para su vida y para la vida de la sociedad que le rodea. Por medio de la ley que él mismo se da, quiere guardarse de incurrir en culpa o liberarse de ella. El sistema ético y filosófico continúa siendo la última defensa del hombre, ya que éste, a pesar de no alcanzar los ideales, los persigue sin cesar. Nadie va a negar la dignidad de las grandiosas creaciones de la sabiduría. Aun así, Pablo diría que el hombre, a pesar de todos sus esfuerzos, no puede encontrar ni abrir la puerta que le permita salir del callejón en que se encuentra. Sólo quien está bajo la gracia no se encuentra ya bajo la ley (Rom 6,14). El hombre no puede por sí mismo liberarse de la legalidad vana para llegar a una auténtica realización de su ser; sólo la palabra de Dios puede llamarlo y ofrecerle una salida, sólo la salvación obrada por Dios puede redimirle para la vida verdadera.

En el capítulo 7 de la carta a los Romanos Pablo describe al hombre que está bajo la ley, y que en una dicotomía de su propio ser reconoce el bien y ejecuta el mal. Pablo pinta (Rom 7,23s) al hombre no redimido tal como es posible conocer su situación desde la fe. En Rom 8 nos presenta al hombre redimido, que vive en el Espíritu y según el Espíritu. Pero en el capítulo 7 Pablo dice también al cristiano: Esto sería el hombre si, encontrándose sin Cristo y sin el Espíritu, no tuviera otra posibilidad de vida que la ley. Por lo tanto, el redimido no

debe menospreciar ni olvidar su vocación, su libertad y la gracia. También el cristiano se encontraría en seguida en la situación de dicotomía que describe Rom 7, si abandonara la gracia y diera en creer que podía vivir por sus propios medios en vez de por el Espíritu de Dios. En tal caso volvería a ser — sabiéndolo o no, y quisiera o no aceptarlo — el esclavo que está bajo la ley, y por tanto bajo el pecado, y que vive impotente y sin esperanza en el camino de la muerte. El estado de no redención de Rom 7 sólo puede superarse por la fe. Pero sigue siendo una amenaza que la fe ha de evitar constantemente.

f) Espíritu, carne y otros conceptos antropológicos

Todo lo que Pablo piensa sobre el hombre y acerca del hombre se manifiesta finalmente en su concepción antropológica. Emplea palabras y conceptos (como carne, cuerpo, alma, espíritu, corazón, razón) de modo natural y ateniéndose en principio al lenguaje cotidiano de su tiempo. Por consiguiente, son palabras y conceptos que testimonian unas concepciones e ideas psicológicas que Pablo comparte con sus coetáneos, pero que al mismo tiempo se convierten en enunciados teológicos importantes sobre las relaciones del hombre con Dios.

Carne (σάρξ) [30] puede significar simplemente la corporalidad material; así en Gál 4,13 donde se habla de la debilidad de la carne (como enfermedad corporal). En Rom 2,28 (lo mismo que en Ef 2,11; Col 2,13) la palabra se refiere a la materia cárnica cuando se habla de la circuncisión de la carne. Tam-

30. E. SCHWEIZER - F. BAUMGÄRTEL - R. MEYER, art. σάρξ, en *Theol. Wörterbuch z.NT* 7, 1964, 98-151; H. BRAUN, *Qumran und das Neue Testament* 2, Tubinga 1966, 250-265; F. NÖTSCHER, *Zur theologischen Terminologie der Qumrantexte*, Bonn 1956, 253-273; A. SAND, *Der Begriff Fleisch in den paulinischen Hauptbriefen*, Ratisbona 1966.

bién significa el hombre entero, la persona; por ej., en 2Cor 7,5: «No tuvo sosiego alguno nuestra carne (= yo).» Carne significa el marco, orden y condición de la existencia humana. Pablo pertenece al pueblo de Israel «según la carne» (Rom 9,3; 11,14). De la misma manera se dice también de Cristo que desciende del linaje de David «según la carne» (Rom 1,3) que procede de Israel «según la carne» (Rom 9,5).

Pero después el concepto de carne se acentúa hasta designar al hombre en su humanidad específica; es decir, en su flaqueza y perentoriedad. Este significado se hace especialmente patente por el hecho de que el concepto «carne» se contrapone a conceptos derivados de otros campos; así en 1Cor 15,50: «La carne y la sangre (según el lenguaje judío, la yuxtaposición de ambas palabras designa a todo el hombre) no pueden heredar el reino de los Cielos»; o en Rom 8,9: «Vosotros no estáis en la carne sino en el Espíritu» (es decir, el Espíritu divino). Con un matiz marcadamente más negativo, carne designa la existencia mala y sometida al pecado. La vida en la carne, que es la situación natural, no debe convertirse en una vida según la carne. Las cartas de Pablo contienen muchos ejemplos de este modo de hablar. En 2Cor 10,3 asegura: «Aunque vivimos en carne no militamos según la carne.» Se pueden citar una serie de afirmaciones de Rom 7,7-25 como descripción de lo que es la vida en el pecado, es decir, en la incredulidad: «Yo por mí soy carnal, vendido para ser esclavo del pecado» (Rom 7,14); «yo mismo con la razón sirvo a la ley de Dios, y con la carne, a la ley del pecado» (Rom 7,25). Éste es el valor de la frase: «Quienes viven según la carne, desean las cosas de la carne» (Rom 8,5). En Gál 5,19-21 se enumeran distintos pecados y vicios como «obras de la carne». La vida según los instintos es, dicho en forma cruda, una vida según la carne. Pero sería un error creer que cuando Pablo habla de carne y vida carnal se refiere

solamente al pecado de la carne en el sentido más estricto, es decir, a la fornicación. «Según la carne» es todo esfuerzo del hombre que se busca a sí mismo y pretende afirmarse. Por lo tanto, es «según la carne» la tendencia de los griegos a la sabiduría y el orgullo de su conocimiento. Son «sabios según la carne» (1Cor 1,26), que no quieren permitir que su sabiduría se quiebre delante de Dios y se convierta en necedad. Pero también puede ser «según la carne» el empeño de los judíos por adquirir la justicia delante de Dios sobre base de su celo por la ley y las obras legales que cumplen por sí mismos. Así se entiende la advertencia de Pablo: «Habiendo comenzado por el espíritu, ¿ahora venís a parar en la carne? (Gál 3,3). Carne no significa las pasiones sensuales, sino el cumplimiento de la ley. Por eso Col 2,23 llama «satisfacción de la carne» al celo, mortificación y «austeridad del cuerpo». Esta conducta carnal sale a relucir sobre todo en la jactancia. El griego se gloría de su sabiduría (1Cor 1,19-31), el judío se jacta de Dios y de la ley (Rom 2,14-23). «Ninguna carne se jacte en el acatamiento de Dios» (1Cor 1,29). En la descripción paulina la carne y el pecado se convierten en poderes que ejercen un dominio violento sobre el hombre, y ante los cuales el hombre sucumbe como un esclavo (Rom 5,21; 6,6.17-23). En Rom 7,9s llega Pablo a decir: «El pecado revivió, y yo quedé muerto.» Y en Rom 8,13 afirma: «Si vivieres según la carne, moriréis.» Bajo el pecado el hombre muere; es decir, actúa contra sí mismo y pierde su vida; y esto precisamente cuando quiere realizarse por sus propias fuerzas. Las contundentes frases de Pablo sobre la carne, el pecado y la muerte no son enunciados psicológicos acerca del hombre que vive en perpetua contienda entre alma y cuerpo, entre su naturaleza inferior y la superior, sino enunciados teológicos sobre la historia de la salvación, que descubren la situación objetiva del hombre en la incredulidad.

La obra del hombre sujeto al pecado, del hombre sin fe y sin redención, es siempre una obra vana y sometida a la muerte, tanto si el hombre lo sabe como si lo ignora, quiéralo o no. Pablo diría que hasta las obras del hombre que parecen y son grandes, caen bajo este juicio; tal vez las obras de la ciencia, de la cultura e incluso de la religión. Mientras no encuentren aceptación ante Dios, son obras vanas y muertas. Sólo Dios puede dar vida. Y la fe es una nueva creación. «Dios hizo que todas las gentes quedasen envueltas en la incredulidad para ejercitar su misericordia con todos» (Rom 11,32; Gál 3,22).

Con el uso paulino de la palabra carne coincide en gran parte la palabra cuerpo (σῶμα) [31]. En su sentido más inmediato designa el cuerpo del hombre (1Tes 5,23; 1Cor 5,3; 7,34). Cuerpo, lo mismo que carne, puede significar toda la persona humana: así en Rom 12,1: «Hermanos míos, os ruego encarecidamente, por la misericordia de Dios, que le ofrezcáis vuestros cuerpos como hostia viva, santa, agradable.» Cuerpo, al igual que carne, puede tener un matiz negativo y significar la existencia pecadora; así en Rom 8,13: «Si con el Espíritu hacéis morir las obras del cuerpo, viviréis.» En Rom 6,6 Pablo habla del «cuerpo del pecado» como el yo que ha sido vencido por el pecado (igual que en Rom 8,3 habla de la carne del pecado). De suyo el cuerpo no es ni bueno ni malo. Pero gracias al cuerpo, y como cuerpo, tiene el hombre la posibilidad de ser malo o bueno.

Sin embargo, Pablo puede hacer afirmaciones positivas acerca del cuerpo, cosa que no hace nunca refiriéndose a la carne, y que evidentemente nunca podría hacer. Como judío y como cristiano aprecia el cuerpo como criatura de Dios. El cuerpo es un don divino y está santificado por la redención. Por eso Pablo

31. E. SCHWEIZER - F. BAUMGÄRTEL, art. σῶμα, en *Theol. Wörterbuch z.NT* 7, 1964, 1024-1091; E. KÄSEMANN, *Leib und Leib Christi*, Tubinga 1933.

puede decir (1Cor 6,19s): «Vuestro cuerpo es templo del Espíritu Santo... Glorificad, por tanto, a Dios con vuestro cuerpo.» Pablo aguarda y espera la resurrección corporal como la restauración de todo el ser y la persona del hombre. En el extenso capítulo de 1Cor 15,35-44 Pablo acaba por hablar de «un cuerpo espiritual». Y en Flp 3,21 llama «cuerpo de gloria» al cuerpo resucitado de Cristo y del cristiano. Este cuerpo glorificado importa el condicionamiento del yo por el poder y la gloria de Dios. Pablo no podría hablar en el mismo tono de una carne de gloria; por el contrario, en 1Cor 15,50 dice expresamente que «la carne y la sangre no pueden heredar el reino de Dios». Es claro que para Pablo «carne» significa hasta tal punto la vida condicionada por el pecado, que la palabra ya no puede emplearse para enunciados más altos. El término «cuerpo» está abierto a las afirmaciones de perdición y de salvación. El concepto esencial de carne es en todo caso neutral; pero, cuando se define, lo hace por el mal. Cuerpo designa a la persona que dispone de sí misma y puede decidirse de una u otra forma. Cuando en Rom 7,24 Pablo exclama: «¿Quién me libertará de este cuerpo de muerte?», lo que pide no es una liberación del cuerpo en absoluto — eso lo desearía un griego —, sino que espera ser liberado del cuerpo sujeto al pecado. Carne y cuerpo caracterizan a la persona del hombre desde la corporalidad exterior. Desde el punto de vista de su ser espiritual Pablo designa al hombre preferentemente con las palabras razón, corazón, alma y espíritu.

Razón (νοῦς)[32] es un concepto relativamente raro en Pablo. *Nous* significa tanto los actos espirituales aislados como la índole permanente (2Tes 2,2; 1Cor, 1,10). El *nous* dirige tanto el pensamiento como la acción (1Cor 1,10; 14,4). Es la facultad

32. J. Behm - E. Würthwein, art. νοέω, en *Theol. Wörterbuch z.NT* 4, 1942, 947-1016.

que puede y debe percibir la actuación de Dios (Rom 1,19-28) y su voluntad (Rom 7,23; 12,2). Significa asimismo el «hombre interior» por contraposición al hombre que sigue su concupiscencia corporal (Rom 7,22). En la desobediencia a Dios el *nous* se corrompe y se hace perverso (Rom 1,28; 1Tim 6,5). Como en Rom 1,20, también en Heb 11,3 hay que comprender la creación desde el acto de fe del *nous*. Según Ap 13,18; 17,9 es al *nous* al que se le abre la sabiduría escondida de la fe. En su *nous* es el hombre responsable frente a Dios. Si bien el órgano receptivo de la revelación es preferentemente el espíritu, pueden enlazarse ambos en la expresión «renovar el espíritu de la mente *(nous)*» (Ef 4,23).

El juicio moral del hombre se expresa especialmente según Pablo en la conciencia moral (συνείδησις)[33] (Rom 9,1; 2Cor 1,12; 4,2; 5,11). También en los gentiles se encuentra el juicio moral de la conciencia (Rom 2,15). Siguiendo al judaísmo helénico (Sab 17,10) Pablo tomó la palabra del lenguaje ético de su mundo circundante y la introdujo en la Iglesia. Los escritos del Nuevo Testamento de influencia paulina (1Tim 1,5.19; 3,9; 2Tim 1,3; Heb 10,2; 1Pe 3,16) gustan de utilizar la palabra.

Pero el hombre no se mueve sólo por el pensamiento, sino también por el corazón (καρδία)[34]. El Antiguo Testamento habla a menudo del corazón indicando la unidad del hombre que piensa, quiere y siente (Jer 32,39; Ecl 2,20; Dt 4,29; 6,5). El corazón entiende, conoce (Is 32,4) y sabe (Dt 29,3). El hombre habla de lo que siente en su corazón (Job 8,10). Pero el corazón es también el ser moral y religioso del hombre (Ez 28,2.5). Así se fundamentan el lenguaje y la concepción bíbli-

---

33. CHR. MAURER, art. σύνοιδα, en *Theol. Wörterbuch z.NT* 7, 1964, 897-918.

34. F. BAUMGARTEL - J. BEHM, art. καρδία, *Theol. Wörterbuch z.NT* 3, 1938, 609-615.

cos, según los cuales el corazón constituye la unidad de la persona. En este sentido lo emplea también el Evangelio (Mt 12,34; 13,19; 22, 37; Lc 2,19; Jn 16,6). En su significado más sencillo la palabra corazón puede representar en Pablo, como a veces en la Biblia, el pronombre personal (Rom 9,2). Pero, diferenciándose de otros movimientos, espirituales, el corazón puede significar la interioridad más profunda del hombre. Así dice Pablo de sí mismo que está ausente, sí, «físicamente, mas no con el corazón» (1Tes 2,17); o también que no sólo las palabras de Pablo sino lo más íntimo de su corazón están abiertos y patentes a los corintios (2Cor 6,11). El corazón es el lugar de los pensamientos (1Cor 14,15), deseos (1Cor 4,5) y secretos del hombre, como lo es de sus decisiones morales (Rom 6,17; Ef 6,5). En el corazón se realiza el movimiento hacia Dios y la entrega a él (Rom 2,29; 2Cor 3,15; 4,6). En su corazón recibe el hombre la exhortación moral (Rom 2,15; 1Cor 7,36) y la revelación divina (1Cor 2,9), así como al Espíritu que es don de Dios (Rom 5,5; 2Cor 1,22). El concepto de corazón caracteriza al hombre en su responsabilidad delante de Dios. «Dios examina nuestros corazones» (1 Tes 2,4). El hombre responde a Dios con la fe como en el acto total del corazón (Rom 10,10).

Vida, alma (πνεῦμα) significa para Pablo, siguiendo el Antiguo Testamento (véase p. 125-128 y 140s) en primer lugar la fuerza de la vida natural y esa misma vida: «Ellos expusieron sus cabezas por mi vida» (Rom 16,4); «Arriesgó su vida» (Flp 2,30). Además *psykhe* significa la persona y el yo; así: «Invoco a Dios como testigo por mi vida» (por mí) (2Cor 1,23), y: «Yo, por mí, gustosísimo expenderé cuanto tengo y me entregaré a mí mismo por vuestras almas (por vosotros)» (2Cor 12,15). *Psykhe* es otra palabra para decir hombre (Rom 2,9; 13,1). Por otra parte, y al igual que corazón, puede designar lo más íntimo del ser humano (1Tes 5,23; Ef 6,6; Col 3,22; en las co-

nexiones de Flp 2,3.20). ψυχή puede adquirir un significado de inferioridad. «El hombre psíquico (natural) no capta las cosas del espíritu» (1Cor 2,14; algo semejante en 1Cor 15, 44-46). Quizás esté Pablo condicionado por el lenguaje gnóstico, en el que se designa peyorativamente al hombre psíquico como contrapuesto al pneumático [35].

En un sentido parecido al de ψυχή utiliza Pablo algunas veces la palabra espíritu (πνεῦμα) [36]. Puede designar el espíritu humano. En 1Tes 5,23 Pablo desea a los tesalonicenses que «vuestro espíritu entero, con alma y cuerpo, se conserve sin culpa». Probablemente Pablo emplea una fórmula perfectamente usual, de modo que no cabe preguntar cómo distingue entre espíritu y alma. Es un giro que se refiere al hombre entero. Si no se acentúa especialmente, espíritu puede significar sin más el Yo: «No tuvo sosiego ni espíritu» (2Cor 2,13). De esta manera *pneuma* puede significar la persona: «Han confortado mi espíritu y el vuestro (= a mí y a vosotros)» (1Cor 16,18; parecido en 2Cor 7,13). Probablemente es también en este sentido que hay que entender Rom 1,9: «El Dios a quien sirvo en mi espíritu». Tal vez se podría encontrar una diferencia entre ψυχή y πνεῦμα en el sentido de que aquélla se refiere más a la fuerza vital, mientras πνεῦμα designa al yo consciente y capaz de conocer; así en 1Cor 2,11: «El espíritu del hombre conoce lo íntimo del hombre.» Cuando 2Cor 7,1 exhorta a «purificarse de cuanto mancha la carne y el espíritu», se refiere al espíritu humano, ya que difícilmente se puede pensar en una mancha o en una purificación del Espíritu divino. Lo que resulta dudoso es si esta frase procede de Pablo, pues cabe

35. J. DUPONT, *Gnosis*, Lovaina-París 1949 155-172; U. WILCKENS, *Weisheit und Torheit*, Tubinga 1959, 80-96.

36. H. KLEINKNECHT - F. BAUMGÄRTEL - W. BIEDER - E. SJÖBERG - E. SCHWEIZER, art. πνεῦμα, en *Theol. Wörterbuch z.NT* 6, 1959, 330-453.

que sea una inserción extraña[37]. Pero en la mayoría de los casos *pneuma* significa para Pablo el Espíritu divino, el Espíritu Santo. La Iglesia entera recibe este Espíritu por el bautismo (1Cor 12,13) y la fe (Gál 3,14). Este espíritu es en la Iglesia la fuerza de la fe y de la esperanza. «En virtud de la fe esperamos recibir del Espíritu la justicia» (Gál 5,5; algo semejante en 1Cor 12,9; 2Cor 4,13). El Espíritu da paz y alegría. «El reino de Dios es justicia, paz y gozo en el Espíritu Santo» (Rom 14,17). Por el Espíritu recibe la Iglesia el amor de Dios (Rom 5,5), de la misma manera que por él ésta se abre a los hombres, en amor. «El fruto del Espíritu es el amor» (Gál 5,22). El Espíritu es la vida de toda la Iglesia y de cada uno de sus miembros. Pablo lo recalca una y otra vez. Descompone en listas la plenitud de los dones del Espíritu (Rom 12,6-8; 1Cor 12,4-31; Gál 5,16-25). Asimismo describe la vida en el Espíritu. «Vosotros no estáis en la carne sino en el espíritu, ya que el Espíritu de Dios habita en vosotros» (Rom 8,9). El don del Espíritu hace a los cristianos. Por lo demás, al ser cristianos, son espirituales. Por eso Pablo llama repetidas veces «espirituales» a los cristianos todos (1Cor 2,13.15; Gál 6,1).

Con la misma palabra *pneuma* Pablo puede designar tanto el espíritu humano como el Espíritu de Dios. Lo cual no deja de ser significativo. Parece que de alguna manera cabe compararlos. Quizás pueda decirse que *pneuma* designa el ser espiritual que excita, mueve y eleva por encima de lo material. El empleo del mismo vocablo para realidades tan distintas alude quizás a la disposición natural del hombre para recibir el don de Dios, tan incomparablemente mayor.

---

37. J.A. FITZMEYER, *Qumran and the Interpolated Paragraph in 2Cor 6, 14-7,1*, en «Catholic Biblical Quarterly» 63 (1961) 271-280; J. Gnilka, *2Kor 6,14-7,1 im Lichte der Qumranschriften und der Zwölf-Patriarchen-Testamente*, en Festschrift J. Schmid, Ratisbona 1963, 86-99.

En vista del peculiar uso paulino de las palabras carne y espíritu, se plantea de forma acuciante la cuestión de la prehistoria e historia de tales conceptos. La separación de las dos esferas de la carne y del espíritu se abre ya paso en la traducción griega del Antiguo Testamento. Entre los rabinos, «carne» adquiere en ocasiones el tono de debilidad y vanidad. En los escritos de Qumrán se perfila un uso similar de la palabra «carne». Carne designa aquí la vanidad y la impotencia del hombre. No depende de la carne ni del hombre el determinar el camino de la propia vida ni el asegurar sus propios pasos (1QH 15,12s). Carne significa la relación del hombre con el pecado. El varón piadoso ora: «Que tu espada (la de Dios) devore la carne culpable» (1QM 12,10s). Otra oración reza: «Yo pertenezco a la raza de hombres impíos y a la comunidad de la carne de perversidad» (1QS 11,9). «Cuando tropiezo por la pecaminosidad de la carne, mi justificación está junto a la justicia de Dios por toda la eternidad» (1QS 11,12). Ciertamente no insisten tanto como los escritos paulinos en la contraposición entre carne y espíritu, pero sí se aluden a ella: Dios purificará a los hombres «al borrar del interior de su carne todo espíritu de perversidad y limpiarlos de todas sus acciones impías por medio del Espíritu Santo» (1QS 4,20s). El conocimiento completo de los poderes de la perdición, la carne, la ley, el pecado y la muerte, desde luego sólo era posible para un Pablo y únicamente a la luz de la obra redentora de Cristo.

Una larga historia conduce también al abundante uso paulino del concepto de espíritu. Los libros del Antiguo Testamento hablan con frecuencia de la actuación del Espíritu de Dios. Es la fuerza creadora que opera en la naturaleza desde aquel principio en que «el Espíritu de Dios se cernía sobre las aguas» (Gén 1,2). De esta actuación se dice: «Enviaste tu Espíritu y las criaturas fueron hechas» (Jdt 16,14). El Espíritu de Dios

es también la fuerza que opera en la historia de Israel. El Antiguo Testamento repite una y otra vez que los héroes, príncipes, profetas y maestros de Israel estaban llenos del Espíritu divino. Al final Israel entendió que el Espíritu se le da a todo varón piadoso. Por eso suplica el Sal 51,12-14: «No retires de mí tu santo Espíritu... y fortaléceme con un espíritu magnánimo.» Para el tiempo mesiánico de salvación Israel espera el desbordamiento universal del Espíritu: «Derramaré mi Espíritu sobre toda carne. Vuestros hijos y vuestras hijas profetizarán» (Jl 3,1). «Os daré un corazón nuevo y pondré en medio de vosotros un espíritu nuevo... Vosotros seréis mi pueblo y yo seré vuestro Dios» (Ez 36-26-28). El Nuevo Testamento atestigua en todos sus libros que se ha cumplido esta promesa y esperanza, pues que todos los escritos neotestamentarios dan testimonio de la efusión del Espíritu sobre la Iglesia.

3. Juan [38]

En el evangelio y en las cartas de Juan hay numerosos enunciados sobre el mundo (el *kosmos)* en los que mundo significa el mundo humano. El interés preponderante no recae sobre el mundo a causa del hombre, sino sobre el hombre mis-

38. Sobre la imagen joánica del hombre ofrecemos en las páginas siguientes un esquema distinto del que hemos empleado para Pablo. Juan y Pablo coinciden en términos y conceptos importantes, como en la descripción del hombre a partir de la carne y el espíritu, en el juicio sobre el mundo presente, que es malo y, sin embargo, es amado por Dios; también califican la redención como salvación y vida. No obstante, el plan de su antropología teológica es distinto. Ambos desarrollan la fe común (es decir, la cristología) en contraste con su mundo y su historia. Quizá se pueda decir que Pablo concibe y describe la salvación más bien a lo largo de su historia en la antigua y la nueva alianza, mientras que Juan insiste en el acontecimiento que se sitúa entre el arriba y el abajo, entre el cielo y la tierra, la luz y las tinieblas, la vida y la muerte.

mo. El hombre es también el centro y la meta en la historia de la creación que el Prólogo desarrolla de manera estilizada y teológicamente densa. El Logos creador era y es la vida y la luz de los hombres (Jn 1,4.9). La Palabra de Dios hecha carne está llena de gracia y de verdad (Jn 1,14) [39].

a) Los bienes del mundo (vida, luz, verdad)

El evangelio de Juan habla de vida, luz y verdad como de los grandes bienes que poseen los hombres. Al constituir el eterno anhelo del hombre, manifiestan su voluntad y esencia. El Evangelio reconoce tales anhelos y les promete una realización.

Un primer bien, cargado de contenido, es la vida [40]. Para los hombres es siempre y en todas partes un gran valor, el más alto de los valores en condiciones normales. También los hombres de la Biblia aprecian la vida con esa intensidad. Para el hombre primitivo del Antiguo Testamento la vida es sencillamente el sumo bien. A veces como premio por la observancia de los mandamientos divinos se promete una larga vida, y nada más que una larga vida: «Honra a tu padre y a tu madre, como te lo ha ordenado el Señor, tu Dios, para que vivas largo tiempo y seas feliz en la tierra que te da el Señor, tu Dios» (Dt 5,16; 16,20; 30,19). La vida alcanza su plenitud y finalidad cuando ha sido larga y feliz. En todo caso lo que le aguarda al hombre después de la muerte es una triste existencia umbratil en el reino de los muertos (Is 38,18).

---

39. Para comentarios al Evangelio de Juan véase p. 61. — A. DEBRUNNER, H. KLEINKNECHT, O. PROCKSCH, G. KITTEL, art. λέγω, en *Theol. Wörterbuch z.NT* 4, 1942, 69-140.

40. G.v.RAD, G. BERTRAM, R. BULTMANN, art. ζάω, en *Theol. Wörterbuch z.NT* 2, 1935, 833-877; cf. además los comentarios al Evangelio de Juan.

En la Escritura Dios es el origen y el Señor de la vida. Dio a los hombres el aliento de vida (Gén 2,27), y continúa siendo la fuente de la misma: «En ti está la fuente de la vida y en tu luz vemos la luz (Sal 36,10). Por ser el que dio y da la vida a todos, Dios es simplemente «el Dios viviente» (Dt 5,26). La diferencia que existe entre Dios y el hombre es que Dios posee la vida con plenitud y fuerza indestructibles, mientras que el hombre es mortal. La fe vacila al esperar que Dios guardará también en la muerte la vida del justo; pero esta esperanza se va afianzando a lo largo de los siglos hasta llegar a la fe en la resurrección de los muertos (véase p. 125s).

El Nuevo Testamento continúa la teología veterotestamentaria de la vida, que como posesión esencial, solamente corresponde a Dios. Por eso se le llama, como en el Antiguo Testamento, «el Dios viviente» (Mt 16,16; 2Cor 6,16; 1Pe 1,23). Sería necio y engañoso que el hombre creyera poder asegurarse su vida (Lc 12,5). La vida propiamente dicha es solamente la vida futura en comunión con Dios. El hombre sólo puede obtener esta vida como regalo divino. El hombre espera «heredar la vida eterna» (Mc 10,17); una herencia que es siempre inmerecida. El mensaje que ha de transmitir el Nuevo Testamento es que a la fe está prometida y garantizada la vida nueva en la resurrección de Cristo de entre los muertos y en la vida actual de Cristo exaltado. Cristo es el «autor de la vida» (Act 3,15). «Vosotros vivís para Dios en Cristo Jesús» (Rom 6,11; 14,9).

Esto es también lo que dice con la mayor insistencia el evangelio de Juan. Cristo, como Hijo de Dios, es la vida. «En él estaba la vida, y la vida era la luz de los hombres» (Jn 1,4). En Cristo la vida no es sólo su propia plenitud vital de ser, sino la fuerza creadora que produce toda vida. «Por el Verbo fueron hechas todas las cosas» (Jn 1,3). Vino para «dar la vida al mundo» (Jn 6,33). El mismo Cristo dice: «Yo soy

la resurrección y la vida» (Jn 11,25). «Yo soy el camino, la verdad y la vida» (Jn 14,6). El que está unido en la fe al mediador de la vida, de él la recibe: «Todo el que crea en él, tendrá la vida eterna» (Jn 3, 15). Específica de Juan es la aseveración insistente de que la vida no es sólo una posesión prometida para el futuro del más-allá, sino un don ya presente. Quien cree, «ha pasado ya de la muerte a la vida» (Jn 5,24). «El que cree, aunque muera, vivirá» (Jn 11,25s).

La promesa de la vida no es una satisfacción del ansia primitiva de vivir. Esa vida es un bien espiritual. La vida consiste en el conocimiento de Dios y de su Hijo. «Y la vida eterna consiste en conocerte a ti... y a Jesucristo a quien tú enviaste» (Jn 17,3). La vida es permanecer en el amor de Dios y de los hermanos (Jn 15,9-17; 1Jn 3,14s). La vida se muestra en la confianza que supera toda angustia (1Jn 4,18) y en la alegría vencedora de toda tristeza (Jn 16,20-22).

En el evangelio de Juan se manifiesta la promesa de la vida. El largo diálogo con la samaritana revela a Jesús como el que es y da el agua de la vida (Jn 4,7-30). El gran discurso después de la multiplicación de los panes dice que Jesús es el pan bajado del cielo y el pan de vida (Jn 6,26-59). Esta afirmación se complementa con la metáfora de que Cristo es la verdadera vid (Jn 15,1-9).

En su sentido fundamental estos enunciados resultan comprensibles para cualquiera. Van dirigidos a la voluntad de vivir que tiene el hombre. Parten de la experiencia de que la vida se conserva por medio de los alimentos, aunque los alimentos terrenos no tienen un valor duradero: pasan como la vida que ayudan a conservar. Pero cuando el hombre tiene hambre y sed, lo que quiere propiamente no es pan y agua, sino que desea algo que le dé vida y le salve de la muerte. Quiere agua de vida y pan de vida. El hombre quiere un alimento que

opere la vida eterna. En todas partes y desde antiguo se ha hablado y se ha buscado ese alimento. Para el cumplimiento de su deseo el hombre se imagina que tal vez encontrará en la tierra, y en esta época, ese alimento maravilloso, que quizás un banquete sacramental proporcionará a los creyentes en esta era la vida eterna, que sólo un banquete escatológico produce la vida eterna y se la asegura a los hombres, o también — dentro de una reflexión filosófica — que el espíritu del hombre se alimenta en este tiempo de lo verdadero y de lo eterno, y así logra hacerse inmortal.

A este anhelo responde el Evangelio de Juan proclamando que Cristo le da cumplida satisfacción. Quien se allega y cree en él no volverá a tener hambre ni sed, y todo el que cree en el Hijo tiene la vida eterna (Jn 6,35.40). No da Cristo sólo el pan como un don distinto de sí mismo: él personalmente es el pan (Jn 6,51).

En la Biblia no sólo se expresa este afán del hombre por vivir sencillamente. El Nuevo Testamento promete en primer lugar el cumplimiento de la esperanza veterotestamentaria en la vida. En el Evangelio de Juan se emplea el concepto y la palabra vida con renovado énfasis. En él la palabra sustituye conceptos básicos que utilizan los sinópticos, como son reino de Dios y salvación. Pero apenas se puede explicar adecuadamente este lenguaje con sólo el Antiguo Testamento. En el entorno del Nuevo Testamento parece que la gnosis empleó un lenguaje similar. La divinidad se designa allí frecuentemente como «luz» y «vida», del mismo modo que «luz» y «vida» pueden designar la salvación. Quizás aquí, como en otras ocasiones, el Evangelio de Juan se enfrenta con la gnosis. Esto querría decir que el IV Evangelio escucha la cuestión candente de la vida que plantea la gnosis, y que quiere contestarla con la respuesta auténtica de Cristo.

Cristo es la luz[41] de Dios en el mundo, como es la vida. En el Antiguo Testamento la luz es el mundo celestial y divino. Fue Dios quien creó la luz y la separó de las tinieblas (Gén 1,3s). La luz es su regalo y su morada. «Vestido estás, oh Dios mío, de gloria y de belleza; cubierto estás de luz como de un manto» (Sal 104,1s). La luz regalada por Dios es la salvación de los hombres. «Dios es mi luz y mi salvación» (Sal 27,1). Las tinieblas son la perdición. «La tierra se ha cubierto de tinieblas, su morada es morada de violencia» (Sal 74,20).

El Evangelio joánico dice que las tinieblas son profundas y extensas y que los hombres corren el peligro de sucumbir en ellas (Jn 1,5; 3,19), pues que sin luz no hay vida alguna. La luz hace que las cosas sean visibles. Sólo la luz representa la posibilidad auténtica de conocer a Dios y con ello la posibilidad de que el hombre se conozca a sí mismo. La luz es la iluminación de cada vida individual. Sin luz la vida es letargo y angustia, y se convierte en tinieblas de muerte. Luz significa también el conocimiento de los demás hombres, haciendo así posible el amor. Sin luz la vida es perdición y angustia, es tinieblas de muerte. Pero la luz no es una simple posibilidad del hombre, sino que es y sólo puede ser un regalo de la luz divina. El Logos es el mediador de luz para el mundo, y no sólo al principio de la creación, sino que continúa siéndolo en el mundo (Jn 1,4). «Ilumina a todo hombre que viene a este mundo» (Jn 1,9). Todo el que cree, pasa de las tinieblas a la luz. Cristo dice con palabra poderosa: «Yo soy la luz del mundo. Quien me sigue no anda en las tinieblas, sino que tendrá la luz de la vida» (Jn 12,46). La desaparición o pérdida de Cristo sería noche para el mundo y tinieblas para el hombre (Jn 8,12; 9,5). «El que camina en tinieblas no sabe adónde

41. R. BULTMANN, *Zur Geschichte der Lichtsymbolik im Altertum,* en *Exegetica,* Tubinga 1967, 323-355.

va» (Jn 12,35). Estas tinieblas significarían tanto como la muerte.

También acerca del concepto joánico de luz, se pregunta la exégesis si acaso el Evangelio no lo emplea en relación con algún movimiento espiritual del mundo coetáneo. Y tampoco aquí bastará con referirse al Antiguo Testamento. El lenguaje de Juan parece estar emparentado con el lenguaje religioso de su tiempo. Para los antiguos griegos la luz del sol y del día era un magnífico don divino que ilumina el mundo y la vida. Más tarde rompe esta alegría y confianza originario frente a la luz natural. Se llega al conocimiento de que la luz terrena es insuficiente, y hasta se la experimenta como tinieblas. Al hombre le invade el ansia de la luz verdadera; es decir, de la luz que está más allá. Esto se expresa especialmente en la gnosis, según la cual el alma procede del reino luminoso del cielo y se encuentra desterrada en las tinieblas terrenas. Para el gnóstico la luz terrena es una «luz tenebrosa». El hombre busca la iluminación que le proporciona directamente la vida. En el *Corpus Hermeticum,* colección de textos gnósticos, el enviado de Dios dice de sí mismo: «Yo soy la luz.» La revelación divina se llama «palabra de Dios», «vida y luz». En otros textos dice el inspirado: «Yo soy el enviado de la luz.» Y más adelante: «Los malos son ciegos y no ven. Yo los llamo a la luz, pero ellos se sepultan en las tinieblas.» También los textos de Qumrán utilizan un lenguaje semejante; así en 1QS 3,18-21: «Donde está la luz están los orígenes de la sabiduría, y de la fuente de las tinieblas proceden las generaciones de la perversidad. Los hijos de la justicia caminan por el camino de la luz... Los hijos de la perversidad caminan por el camino de las tinieblas.» Así pues, quizás el Evangelio de Juan quiere anunciar a su época, cuyo lenguaje habla, la llegada de la verdadera luz.

El Hijo de Dios y la Palabra de Dios son la verdad para el mundo[42]. El concepto de verdad en el Nuevo Testamento es una unidad plural y rica. En la Biblia griega del Antiguo Testamento la palabra verdad es casi siempre traducción de *émeth.*, sustantivo que pertenece a la raíz de *amén,* y que significa firme, valedero. *Emeth* connota la verdad como algo que acontece y tiene consistencia. Frecuentemente habría que traducirlo más bien por «fidelidad». También esta verdad es una propiedad de Dios. Así dice el Sal 25,10: «Las sendas del Señor son todas gracia y verdad (= misericordia y fidelidad).» Cristo está «lleno de gracia y de verdad» (Jn 1,14). El Cristo del Evangelio de Juan dice de sí mismo: «Yo soy el camino, la verdad y la vida» (Jn 14,6). No sólo enseña la verdad, no sólo transmite un conocimiento recto de Dios, sino que en él se manifiesta la misma realidad divina. En él nos sale al encuentro la realidad de Dios como gracia suprema. La verdad de la que habla el Evangelio de Juan no es un verdadero conocimiento e inteligencia que el hombre haya encontrado por sí mismo, sino la revelación de Dios en Cristo. La verdad no es filosofía, es siempre teología. Por eso, el Evangelio pide que se adore a Dios «en espíritu y en verdad» (Jn 4,23). La frase no puede interpretarse según lo que entiendan por espíritu y verdad las distintas filosofías y sistemas, sino según el significado de esas palabras en el Nuevo Testamento, y concretamente en el Evangelio de Juan. Visto así, espíritu no significa acaso una veneración interior, espiritual de Dios, tal vez en contraste con la adoración de Dios realizada con sacrificios materiales o en el

---

42. G. Quell, G. Kittel, R. Bultmann, art. ἀλήθεια, en *Theol. Wörterbuch z NT* 1, 1933, 233-251; S. Aalen, «*Truth*», *a Key Word in St John's Gospel,* en «Studia Evangelica» 2, Berlín 1964, 3-24; J. Blank, *Der johanneische Wahrheitsbegriff,* en «Biblische Zeitschrift, N.F.» 7 (1963) 163-173; *Was ist Wahrheit?* Ringvorlesung, Hamburgo, dir. por H.R. Müller-Schwefe, Gotinga 1965.

culto visible. Verdad no es una adoración de Dios iluminada por la filosofía. Espíritu en el Evangelio de Juan es el Espíritu Santo. Verdad es la realidad de Dios revelada en Cristo. Adoración en espíritu y en verdad es, pues, rendir culto a Dios en unión con Cristo, que es la verdad, y por el Espíritu que Dios otorga.

El concepto bíblico de verdad queda aún más claro si lo contraponemos al concepto griego. Aquí ἀλήθεια = verdad significa, según su etimología, lo que no está escondido, lo que se sabe. Para el griego la verdad es esencialmente objeto del conocimiento; para la Biblia es asunto de consistencia. Según el concepto griego es verdadero el juicio correcto, y cabe decir que las cosas son verdaderas en cuanto responden a una norma adecuada. Así fue como más tarde, en el mundo helenístico se tuvo cada vez más por verdad lo que tiene verdadero ser; es decir, lo divino. De esta manera la verdad pertenece al terreno supraterreno y divino. En cambio el mundo del hombre, que es el mundo del nacer y del morir, es apariencia; o dicho más crudamente, engaño y mentira. Esta concepción se aproxima a la del Evangelio de Juan. De nuevo parece posible la comparación con la literatura gnóstica. En ésta se dice del redentor: «Tú nos mostraste el camino de la vida y nos hiciste andar por los senderos de la verdad y de la fe... Tú eres el camino de los perfectos, el sendero que sube a la mansión de la luz... Tú eres la verdad sin error» [43]. También en los textos de Qumrán la «verdad» es una palabra importante. El hombre no la encuentra por sí mismo, sino que es Dios quien tiene que revelársela. Los elegidos se llaman «hijos de la verdad» (1QS 4,5s). Que Dios purifique a los piadosos «para que todos sus

43. Textos mandeos, véanse en R. BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes*, Gotinga [18]1964, a propósito de Jn 14,6 pero cf. W. MICHAELIS, art. ὁδός, en *Theol. Wörterbuch z.NT* 5. 1954, 42-118, especialmente 80-88.

caminos estén en la verdad» (1QH 6,8s). Esta verdad no es cosa del entendimiento, sino de la conducta: «El obrar torcido es un horror para la verdad, y todos los caminos de la verdad son un horror para la injusticia» (1QS 4,17). La interpretación incluye la posibilidad de que el Evangelio de Juan comparta el lenguaje de su tiempo para ser entendido. En tal caso lo que quería proclamar el Evangelio era que lo que su tiempo buscaba, estaba ya ahí como don de Dios.

b) La perversión del mundo en mundo maligno [44]

La salvación está ya presente, si bien todavía escondida. Su revelación y cumplimiento tendrán lugar en el tiempo futuro de la consumación. Del presente, sin embargo, hay que decir en último término que es un mundo de pecado, de perdición y de muerte. Como Juan dice del mundo que es malo (véase p. 62 y 66), en el mismo sentido lo dice también del hombre, en el cual está representado ese mundo.

El mundo ha rechazado ya la palabra de Dios, como palabra creadora que estuvo siempre presente en el mundo (Jn 1.5), y la ha vuelto a rechazar definitivamente cuando se hizo carne. Vino a su casa, y los suyos no le recibieron» (Jn 1,11). De esta manera se hizo manifiesto que el mundo es malo. Por su maldad desdeñó la revelación de Dios (Jn 3,19). Así es como la palabra y el concepto de mundo en Juan acaban por implicar a menudo el significado de «mundo maligno». En este sentido se le llama a veces (como también en Pablo, cf. 1Cor 3,19; 5,10; 7,31; Ef 2,2) «este mundo» (Jn 8,23; 9,39; 12,25; 13,1) sin necesidad de especificar más.

---

44. H. SASSE, art. κοσμέω, en *Theol. Wörterbuch z. NT* 3, 1938, 867-898.

Al no recibir al Hijo de Dios se ha quedado sin los grandes bienes que venían y vienen dados en Cristo. Ha cambiado esos bienes por el mundo contrario de la muerte. El trastrueque es fatal en todos los sentidos.

Según Jn 1,14; 14,6 Cristo es la verdad. Si esta verdad es la realidad de Dios, entonces la negación de Dios y su realidad es la mentira. Los que no conocen al Padre son mentirosos (Jn 8,55). Mentira es la negación del Padre y del Hijo (1Jn 2,22). El que va en contra de esta verdad, se encuentra situado en la mentira y comete mentira.

Si la verdad es luz, lo contrario de la verdad son las tinieblas. El mundo de la mentira es el mundo de las tinieblas. «La luz brilla en las tinieblas, y las tinieblas no la acogieron» (Jn 1,5). Las tinieblas no constituyen el ser originario del mundo, sino que son resultado de su propia decisión y culpa. «Este juicio consiste en que la luz vino al mundo, y los hombres amaron más las tinieblas que la luz, por cuanto sus obras eran malas» (Jn 3,19). Como los hombres no quieren dejar las obras malas, eligen las tinieblas, para no tener que reconocer en la luz la maldad de sus obras. El hombre opta repetidamente por su pasado perverso, hasta que hace de él su ser perenne y definitivo. En todo, dice Juan, se hace efectiva la «crisis». La palabra tiene probablemente un doble sentido. Se lleva a cabo una separación entre los hombres, pero al mismo tiempo también el juicio de Dios. La «crisis» de ahora es una anticipación del juicio futuro. Los hombres creen decidirse de forma autónoma; pero sobre ellos se cumple el juicio divino. Viviendo en las tinieblas los hombres son ciegos sin saberlo. Esto se refleja en la historia joánica de la curación del ciego de nacimiento (Jn 9,39-41; cf. 1Jn 2,11). Pero en todo caso quedan siempre abiertos la llamada y el camino de las tinieblas a la luz, como camino de la fe (Jn 12,36). «Yo, la luz, he venido al

mundo para que quien crea en mí no permanezca entre las tinieblas» (Jn 12,46).

El mundo vive en el pecado porque rechaza la revelación de Dios e incluso odia al Padre y al Hijo. El mundo no tiene disculpa alguna. «Si yo no hubiera venido y no les hubiera predicado, ni tendrían culpa; mas ahora no tienen excusa de su pecado» (Jn 15,22s). El pecado original del mundo es la incredulidad. «El Espíritu convencerá al mundo en orden al pecado, porque no han creído en mí» (Jn 16,9). El texto dice literalmente «porque no creen», en presente, expresando una constante actualidad. La incredulidad de la generación presente es la forma que adquiere hoy la perenne incredulidad del mundo. Hay un gran proceso abierto contra el mundo. Frente al Espíritu que sigue actuando en la Iglesia, y por tanto también en el mundo, sale a luz el pecado del mundo. La incredulidad queda al descubierto.

Al conocimiento de la verdad le está prometida la libertad. «La verdad os hará libres» (Jn 8,32). Por consiguiente el rechazo de la verdad, que se da en la incredulidad, es lo contrario de la libertad: la esclavitud; es decir, la esclavitud al pecado. «Todo el que comete pecado es esclavo del pecado» (Jn 8,34).

El mundo que desdeña a Jesús, que es la vida, debe sucumbir a la muerte. Si la fe ha pasado de la muerte a la vida, la incredulidad permanece en la muerte. A los judíos, como representantes del mundo incrédulo, se les dice que «morirán en sus pecados» (Jn 8,21.24).

El mundo maligno aparece personificado en Satán, como «príncipe de este mundo» (Jn 12,31; 14,30; 16,11; 1Jn 4,4). Es el gran antagonista de Cristo en el escenario de este mundo. La obra salvífica de Jesús es una lucha con Satán. Pero aunque la lucha todavía prosigue, Satán está ya vencido. «*Ahora* va a ser juzgado el mundo; *ahora* el príncipe de este mundo va

a ser lanzado fuera» (Jn 12,31). El mundo maligno ha sido ya superado. «Tened confianza, yo he vencido al mundo» (Jn 16,33).

Del mismo Cristo dice el Evangelio que no es de este mundo, como hombres. «Vosotros sois de acá abajo, yo soy de arriba. Vosotros sois de este mundo, yo no soy de este mundo» (Jn 8,23). Desde allá ha venido él al mundo (Jn 3,19). Tampoco su reino es de este mundo (Jn 18,36), ni tiene su origen en este mundo ni sus maneras son las de este mundo.

Al igual que su Señor, también los discípulos están apartados del mundo. Es cierto que son del mundo (Jn 17,11s), y en el mundo han de permanecer (Jn 13,1; 15,18s). Sin embargo, Cristo al elegirlos los ha sacado del mundo (Jn 15,19). El Padre los ha tomado del mundo y se los ha dado a él (Jn 17,6). Cristo los envía al mundo (Jn 17,8). En el mundo deberán ser testigos del Hijo y del Padre (Jn 17,21.23). El odio del mundo se dirigirá contra ellos, lo mismo que contra Cristo (Jn 15,18-20; 17,14; 1Jn 3,13). Los discípulos se ven solos y extraños en el mundo que se escandaliza siempre de la comunidad de los discípulos. Y es que la comunidad pone en tela de juicio la seguridad del mundo entregado al pecado. Por eso los discípulos sufren apretura (Jn 16,33) y tribulación (Jn 16,20) en el mundo. Pero en medio de esa apretura reciben el Espíritu de verdad, que el mundo no puede recibir (Jn 14,17); y no puede hacerlo porque va contra su misma esencia. Tendría que cambiar su ser esencial para poder recibirle. Pero entonces ya no sería mundo. Los discípulos reciben la paz; mas la paz verdadera, la que no puede dar el mundo (Jn 14,27). No es sólo el sentimiento subjetivo de la paz del corazón, sino una paz que se encuentra cuando el mundo está sumido en la salvación de Dios. La paz es el verdadero ser, un ser en la verdad y en el amor de Dios. Los discípulos tienen que aprovechar esta gracia divina para ser así dueños de su exis-

tencia. En la obra salvífica de Cristo sucedió ya el juicio del mundo y la victoria sobre él. De la misma manera también los discípulos vencerán al mundo (Jn 17,18). Más aún, es una victoria ya lograda (1Jn 5,4s).

El Evangelio de Juan dice con sus conceptos propios que el hombre está perdido desde su raíz, ya que es carne con y en el mundo perverso (Jn 8,23; 14,17; 16,8); y la carne vive en contradicción con el espíritu (Jn 3,6). El nacimiento humano natural es un nacimiento al mundo perdido. Sólo naciendo de nuevo puede el hombre entrar en el reino de Dios (Jn 3,3). También en el Evangelio de Juan aparece siempre el hombre en una situación existencial de pecado.

En Jn 8,44 se le llama al demonio «mentiroso y homicida desde el principio». Con ello el Evangelio alude a la historia de la caída que relata Gén 3. En el mundo dominan el pecado y la muerte. Juan parece que los reduce a las maquinaciones del demonio, del «príncipe de este mundo» (Jn 12,31; 14,30; 16,11). Decir que el diablo es mentiroso y homicida, equivale a afirmar que la verdad y la vida, en el sentido que les da Juan, constituyen la existencia propiamente dicha del hombre y que el diablo destruye la posibilidad de esa existencia. Tal es la esencia de toda existencia concreta. El enunciado fundamental puede coincidir con lo que dice Pablo en Rom 5,12-19. Sólo que la causa no se pondría en el pecado original de Adán, sino en la obra del demonio. Así estaría Juan de acuerdo con las representaciones apocalípticas de los poderes satánicos como poderes que seducen y llevan al pecado.

Según Juan la creación se ha convertido en un mundo maligno. Pero el mundo no es malo en su ser original; es la culpa del hombre la que lo ha hecho así, por cuanto el hombre se cerró y se cierra a la Palabra de Dios, a la luz y a la vida. Es cierto que Juan mantiene un profundo dualismo entre Dios

y el mundo; pero no es un dualismo existente desde el comienzo entre dos principios malos, a la manera como muchas religiones defienden un dualismo ontológico; no, el dualismo de Juan es el resultado de un proceso histórico y de la decisión humana. Es un dualismo ético.

c) La salvación del mundo

Por muy perdido que esté el mundo, sigue siendo un hecho que «amó tanto Dios al mundo que no paró hasta dar a su Hijo unigénito; a fin de que todos los que creen en él no perezcan, sino que vivan vida eterna. Porque no envió Dios su Hijo al mundo para condenar al mundo, sino para que por su medio el mundo se salve». (Jn 3,16s). Siempre es válida la palabra del mismo Cristo: «No he venido a juzgar al mundo, sino a salvarlo» (Jn 12,47). Al mundo siempre le queda abierta la posibilidad de la fe (Jn 17,21). El que crea que Cristo es el Hijo de Dios, tendrá la vida eterna. Y es que ése cree en el amor de Dios, que ha enviado al Hijo. Y ese amor significa siempre la vida. «Dios envió al mundo su Hijo unigénito para que por él tengamos la vida» (1Jn 4,9) «Dios amó al mundo» (Jn 3,16): así se describe el acontecimiento único que fue la prueba de amor. Pero la entrega del Hijo no es solamente un suceso pasado e irrepetible, sino un hecho siempre presente. Cristo es «la luz verdadera que ilumina a todo hombre que viene a este mundo» (Jn 1,9). El que cree en la revelación de Dios por el Hijo, cree en el amor que Dios nos tiene (1Jn 3,16; 4,9). El amor de Dios es una presencia constante en Cristo. Siempre tendrá valor la profesión de fe que se pone en boca de la mujer samaritana: «Éste es verdaderamente el salvador del mundo» (Jn 4,42; asimismo 1Jn 4,14). Ese título vale para

el tiempo presente y para cualquier tiempo, y sólo en el futuro llegará a cumplirse plenamente, ya que sólo al fin de los tiempos se puede concebir la salvación universal como redención definitiva [45].

«Quién cree en él, no es condenado» (Jn 3,18). La incredulidad, al cerrarse, convierte en condenación el amor de Dios. «Quien no cree, ya tiene hecha la condena, por lo mismo que no cree en el nombre del Hijo unigénito de Dios» (Jn 3,18). Pero por más que Dios es amor, la proclamación del juicio es también una parte del Evangelio. El «Dios que no puede otra cosa que amar» es el Dios de la ilustración, no el del mensaje bíblico. Al ser una decisión actual y propia del hombre, el juicio se convierte en una autosentencia. El juicio futuro no es más que un hacer efectiva la decisión tomada por el mismo hombre; y esto de manera concluyente. La idea del juicio cobra así la máxima seriedad. Se traslada el juicio del futuro al presente. El juicio ya no es algo que se impone desde fuera, sino algo que se decide interiormente, y con la responsabilidad personal. Con todo, queda siempre abierto el ofrecimiento de la salvación.

Juan describe la realización de la salvación en el hombre con unos conceptos afines a los que emplean los sinópticos y Pablo. Al igual que éste (véase p. 184-194) también Juan describe al hombre inmerso en la lucha que sostienen la carne y el espíritu. La existencia mundana y mundanal es carnal; espiritual es la existencia creyente separada del mundo. Espíritu y carne son las dos posibilidades del hombre. Éste, sin embargo, no puede escoger a gusto entre esas dos posibilidades y hacerse con una de ellas. La vida nueva, verdadera y espiritual sólo puede venir de una nueva creación llevada a cabo por Dios. «Quien

45. W. Foerster, *art.* σωτήρ en *Theol. Wörterbuch z. NT* 7, 1964, 1004-1022.

no renaciere del agua y de espíritu no puede entrar en el reino de Dios» (Jn 3,5). El Evangelio habla del sacramento del bautismo. El sacramento transmite el espíritu, pero tiene que ser recibido a su vez en espíritu, es decir, con fe. De lo contrario no pasa de ser un rito externo; es decir, «carne». Y esto vale tanto para el sacramento del bautismo como para el de la cena. Si en la eucaristía se ofrece y se da «al mundo el pan de vida» (Jn 6,33), también en el discurso del pan Cristo dice: «El Espíritu es quien da vida; la carne de nada sirve» (Jn 6,63).

Tanto los sinópticos como Pablo, al recordar el enunciado de la historia de la creación acerca de la semejanza del hombre con Dios, hablan de su filiación divina. De la misma manera también Juan dice que el Logos «a todos los que lo recibieron les dio poder de llegar a ser hijos de Dios» (Jn 1,12). «Ahora somos hijos de Dios, mas lo que seremos algún día no aparece aún» (1Jn 3,2). Al igual que Pablo, Juan dice que no se puede entender la justificación por la fe como si con ella el hombre quedara desligado de sus propias obras. El don de Dios libera al hombre para que sea capaz de la vida moral, y le obliga a ella. Según Pablo, la fe sólo es auténtica cuando actúa con el amor (Gál 5,6). La fe en que Cristo es la luz sólo es auténtica cuando se acredita caminando en la luz. «Si dijéremos que tenemos unión con él, y andamos entre tinieblas, mentimos y no obramos la verdad» (1Jn 1,6). «Quien dice estar en la luz, aborreciendo a su hermano, en las tinieblas» está todavía (1Jn 2,9). Es el nuevo espíritu el que convierte a los discípulos en tales. No es un espíritu de lo extraordinario y milagroso, sino de lo cotidiano vivido cristianamente. «Los frutos del espíritu son caridad, gozo, paz, longanimidad, benignidad, bondad, fe, mansedumbre, continencia» (Gál 5,22). De la misma manera dice el Evangelio de Juan: «Si observareis mis preceptos, perseveraréis en mi amor» (Jn 15,10; cf. 1Jn 3,24).

Cuando el Evangelio de Juan habla de que el mundo está corrompido por el pecado, afirma que el hombre por sí mismo es incapaz de mostrarse justo delante de Dios y de superar así el abismo que existe entre Dios y él. Por sus fuerzas naturales el hombre permanece siempre en la incredulidad y en la muerte. Esto es algo que atañe a todos: «Si dijéremos que no tenemos pecado, nosotros mismos nos engañaríamos y la verdad no estaría en nosotros. Pero si confesamos nuestros pecados, fiel y justo es él para perdonárnoslos» (1Jn 1,8s). Otro tanto dice Pablo cuando en Rom 1,18-3,20, refiriéndose tanto a judíos como a gentiles, prueba que «nadie es justo, ni uno solo». Ningún hombre es justo ante Dios por sus propias obras, sino sólo «por el don de su gracia» (Rom 3,24).

Últimamente se ha relacionado el juicio de Juan sobre el pecado con la doctrina bíblica y eclesiástica sobre el pecado original [46]. Dado que el pecado ejerce su señorío sobre el mundo, este «pecado del mundo» es más que la mera suma o adición de los pecados individuales. El pecado del mundo es un poder anterior a todo pecado individual. La acción personal es una consecuencia del pecado del mundo. Con una terminología actual se podría describir ese pecado del mundo como la situación exterior que determina la situación interna de la persona. Frente a la situación, el hombre tiene la libertad de elección. Pero esta libertad está profunda e íntimamente condicionada de antemano por las circunstancias. La libertad es una «libertad situada». Se trata, pues, de una situación existencial previa a la realización existencial, y que la abarca y determina. La situación existencial encierra tanto el pecado original de Adán como el conjunto de pecados de sus descendientes. Todos los pecados juntos representan la situación del hombre en cada

46. P. SCHOONENBERG, *Theologie der Sünde,* Einsiedeln, 115-213; id., *Der Mensch in der Sünde,* Einsiedeln, véase p. 139, nota 18.

momento. Pero cuando se dice que toda la doctrina tradicional sobre el pecado original se puede entender como ese estar situado de la persona, se plantea todavía una pregunta: Saber si con esa teoría se conserva el elemento bíblico del origen histórico e irrepetible del pecado original.

4. *Otros escritos bíblicos*

Los demás escritos del Nuevo Testamento, por lo general más tardíos, confirman los enunciados de los libros más antiguos. El hombre ha sido creado con el mundo. De donde se sigue que el cuidado del Creador continúa sobre el hombre protegiéndole: «Aquellos mismos que padecen por la voluntad de Dios, encomienden, practicando el bien, sus almas a su fiel Creador» (1Pe 4,19). La carta de Pedro está escrita en vísperas de la persecución de la Iglesia, que el Apóstol ve venir. En esa hora asegura a los cristianos que el autor de la vida la va a proteger y mantener aun entonces en medio de todos los peligros. La fidelidad del Creador consiste en que él mismo es el Conservador. ¿Significa «alma» en este caso, como por lo común en el Nuevo Testamento, la vida en general? ¿O acaso aquí se distingue entre alma y cuerpo según la concepción en definitiva griega del hombre, de modo que habría que entender: el cuerpo quizás deba ser entregado, pero el alma será salva? En todo caso el encomendarse a la protección del Creador no significa ninguna tranquilidad cómoda. La fe sólo es verdadera cuando se acredita y realiza haciendo el bien según la voluntad y los mandamientos de Dios.

Sant 3,9 saca otra consecuencia más de la historia de la creación: «Con la lengua bendecimos a Dios Padre, y con la misma maldecimos a los hombres, los cuales son formados

a semejanza de Dios.» Siguiendo Gén 1,27, se recuerda la dignidad que supone la semejanza del hombre con Dios. El mismo hombre alaba al Creador con la misma lengua con que insulta a la criatura semejante a Dios. Es una contradicción demoníaca. La carta de Santiago emplea uno de los motivos predilectos de la parénesis judía. Ya en Gén 9,6 se dice que el homicida peca contra la imagen de Dios. Más tarde la teología rabínica explica: «No debes despreciar a tu prójimo que ha sido creado según la imagen de Dios» (Mekh. sobre Éx 26); o también: «Debes saber a quién desprecias cuando desprecias al prójimo: Dios le ha creado según su imagen» (Gen Rabba 24,8) [47].

Los escritos apostólicos tardíos, al igual que el resto del Nuevo Testamento, dicen que el hombre, tal como se encuentra existencialmente, es pecador, y que todos los hombres son pecadores por su propia responsabilidad y culpa, no por algún tipo de destino previo e impersonal. Vencido por la concupiscencia, el hombre es pecador (Sant 1,14). En los Hechos de los Apóstoles la predicación exclama una y otra vez: Convertíos de vuestros pecados (Act 2,38; 3,19). Tanto Israel (Act 5,31) como los gentiles (Act 26,18) necesitan el perdón, que se ha hecho realidad en la obra de Cristo, y ahora es proclamado (Act 10,43; 13,38; cf. 1Pe 2,24). La carta a los Hebreos describe a Cristo como el sumo sacerdote que por el sacrificio de su vida consiguió la expiación y purificación de los pecados para toda humanidad (Heb 1,3; 2,17; 7,26s) y se convirtió en autor de la salvación eterna (Heb 5,9).

El pecado lleva a la esclavitud del demonio y de la muerte. «Cristo participó de la sangre y de la carne para destruir por su muerte al que tenía el imperio de la muerte, esto es, al diablo, y librar a aquellos que, por el temor a la muerte, estaban

47. Cf. entre los comentarios especialmente F. MUSSNER, *Der Jakobusbrief*, Friburgo de Brisgovia 1964, *ad loc.*

toda la vida sujetos a servidumbre» (Heb 2,14-16). Mientras el Nuevo Testamento describe el fruto de la redención casi siempre en plan objetivo, a veces hasta casi mitológico (como redención de la muerte y el pecado), aquí se le presenta de manera peculiar, en un plano psicológico personal, como redención del temor a la muerte. Con todo, la carta habla un lenguaje inmediatamente comprensible para todos los que cargan con el destino de la muerte. El Antiguo Testamento sabe que el miedo a morir es una de las miserias de la existencia humana (Sal 18,5-7; Os 13,14; Eclo 40,1-5). También la filosofía griega se ha ocupado del fenómeno y problema del temor humano a la muerte, intentando superarlo mediante una convicción filosófica. En la carta a los Hebreos el hombre es liberado del temor a la muerte por una obra que queda fuera de él, por la muerte salvífica de Cristo. Más próxima al Nuevo Testamento está la imaginería de las religiones mistéricas y de la gnosis, en las que el redentor de las almas cautivas viene de un mundo situado más allá [48].

El discurso de Pablo en el Areópago recalca de manera peculiar tanto la doctrina neotestamentaria sobre la creación (véase p. 67s) como la doctrina bíblica acerca del hombre: «Dios no está lejos de cada uno de nosotros porque dentro de él vivimos, nos movemos y existimos; y como algunos de vuestros profetas dijeron: "Somos de su propio linaje"» (Act 17, 27s). El discurso de Pablo cita al pensador estoico Arato; y también las frases anteriores podrían haber sido formuladas de modo similar por la filosofía griega. Ésta enseñaba que la razón divina del mundo lo abarca todo y está también presente en cada hombre. El hombre de Zeus significa para la religiosidad filosófica el espíritu divino que obra a través de todas las cosas. Pero los Hechos de los Apóstoles entienden todos estos enun-

48. E. KÄSEMANN, *Das wandernde Gottesvolk*, Gotinga [4]1961, p. 99.

ciados como referidos al Dios personal que siempre está cerca de los hombres y que como Creador y Conservador actúe bondadosa y poderosamente, como dice con suficiente claridad el contexto (Act 17,24-31): «De un solo hombre ha hecho nacer todo el linaje de los hombres.» La frase de Arato expresaba, en el sentido de una mística panteísta, que el hombre es un ser divino. Pero los Hechos entienden la frase a partir del relato de la creación, según el cual Dios creó al hombre a su imagen y semejanza. No introduce, pues, ideas extrañas al Nuevo Testamento. Más bien el autor interpreta otras ideas según sus propias convicciones. Él diría que lo hace con la potestad que le da la verdad definitiva del Evangelio, que todo lo contiene. De esta forma quiere expresar el misionero del Areópago que también a los gentiles les trae el Evangelio el cumplimiento de sus anhelos y esperanzas. En todo caso se podría preguntar si el Pablo que en Rom 1,18-32 escribiera aquella dura crítica sobre la realidad del paganismo, habría podido apropiarse tan tranquilamente la sentencia de Arato. De hecho, el discurso del Areópago emite sobre el paganismo un juicio bastante más positivo que el Pablo de la carta a los Romanos.

Finalmente, son importantes otros dos textos tardíos por los que se infiltra una antropología griega en el Nuevo Testamento. 1Pe 2,11 dice: «Os exhorto, amados, a que, como extranjeros y peregrinos, os abstengáis de los deseos carnales que combaten contra el alma.» La exhortación apremiante a abstenerse de las apetencias carnales presupone un juicio sobre el hombre: que está en peligro de sucumbir a tales apetencias si se abandona a las mismas. Se las llama apetencias carnales, y no llevan este nombre *en cuanto* lo son, sino *porque* son carnales de hecho. Esto nos recuerda el lenguaje de Pablo. Al igual que en Rom 7,18, la carne es aquí el lugar y el instrumento del pecado, y está sometida a él fatalmente. Pero la primera

carta de Pedro se aparta del lenguaje paulino cuando, en oposición a carne, no emplea normalmente el nombre de espíritu, sino el de alma *(psykhe)*. Este lenguaje ya es griego y parece que con él va ligada una concepción griega más amplia. 1Pe 2,11 parece aproximarse a fórmulas griegas. Platón dice en el *Fedón* (82 y 83): «Los que son filósofos en el verdadero sentido de la palabra se abstienen de todos los deseos corporales... El alma del verdadero filósofo se aparta de los placeres y deseos, penas y temores.» Tal vez preguntaríamos si una frase como la de 1Pe 2,11 no es hostil al cuerpo, y si aquí no se ha introducido ya en el Nuevo Testamento, como después más de una vez en la historia de la Iglesia, una funesta hostilidad doctrinal contra el cuerpo. Pero en tal caso deberíamos constatar que las exigencias platónicas son mucho más rigurosas que las de 1Pe. Platón pide la abstinencia de todos los movimientos sensitivo-espirituales. Platón condena el cuerpo (σῶμα) en absoluto; 1Pe la carne (σάρξ), es decir el cuerpo en cuanto pecador y carnal. Así que 1Pe conserva lo esencial de la conciencia bíblica de que el cuerpo es criatura de Dios; que es bueno, y no hay que despreciarlo sino honrarlo. Lo que quiere la exhortación de 1Pe es servir de predicación penitencial para el hombre, descubrirle su realidad moral, advertirle del peligro en que se encuentra y llevarle a una acción moral decisiva.

En 2Pe 1,4 se caracteriza así del hombre: «Dios nos ha dado las grandes y preciosas gracias que había prometido, para hacernos partícipes de la naturaleza divina, huyendo de la corrupción que por la concupiscencia hay en el mundo.» Aquí se expresan la actitud y la esperanza cristianas en el lenguaje de la religiosidad filosófica griega. Ésta enseñaba desde hacía siglos el parentesco del hombre con Dios, y acabó por crear fórmulas similares a las de 2Pe. Según Platón *(Timeo* 90; *Teeteto* 176; *Leyes* 3,691) y toda la filosofía platónica, la esen-

cia divina y la naturaleza humana están emparentadas, y el hombre debe comprender y reconocer esta dignidad de su naturaleza. En la Stoa el hombre es una parte de Dios, en sentido panteísta. Así en el florilegio de Stobeo se lee *(Eklogai* 122): «El hombre existe en una naturaleza divina.» Las religiones mistéricas prometían a los iniciados la unión con la divinidad. Por eso el neófito aparecía envuelto en el ropaje de aquélla (por ej., como dios-sol o como Isis). También el judaísmo helénico estuvo bajo el influjo de semejantes concepciones, aunque por supuesto modificándolas radicalmente a partir de su fe. El hombre no puede participar de Dios por sus propias fuerzas o en virtud de su propia naturaleza, sino sólo cuando Dios se lo concede y obra por sí mismo. También la fe bíblica conoce la comunión con Dios (1Jn 1,3). Pero sólo es posible como don divino, cuando Dios se comunica libremente y movido por su amor al hombre (Jn 1,12s; Rom 5,5; Gál 4,6). En 2Pe se dice igualmente que sólo Dios, tal como se manifestó en sus promesas, puede regalar al hombre la comunidad con él como «participación de la naturaleza divina».

La conversión a Dios y la unión con él exigen la separación del mundo. Con palabras graves, casi pesimistas, 2Pe dice que sólo puede ser partícipe de la naturaleza divina el que «ha huido de la corrupción que por la concupiscencia hay en el mundo». ¿Se siente aquí el eco de un pesimismo hostil al mundo, propio de la antigüedad tardía? Ya Platón dice que quien quiera ganar a Dios tiene que huir del mundo: «Es imposible acabar con los males. Siempre, necesariamente, habrá algo contrario al bien; algo que, con todo, no sentará sus reales en la morada de los dioses, sino que rondará de modo irremisible la naturaleza mortal y el lugar donde ella habita. Ello nos prueba claramente que hay que elevarse de este mundo hacia lo alto cuanto antes se pueda» *(Teeteto* 176). Por el contrario, la exhortación

de 2Pe 1,4 hay que entenderla como un *ethos* estrictamente bíblico. La formulación «el que ha huido» presupone la aversión al mundo como algo ya sucedido. Sólo entonces puede el hombre llegar a ser partícipe de la naturaleza divina. Ni el hombre pertenece por naturaleza al linaje de Dios, ni se hace partícipe de la naturaleza divina por la sola acción salvífica de Dios, sino que ha de realizar él mismo su parte con la aversión al pecado. Si bien 2Pe emplea palabras y conceptos propios de la visión del mundo del helenismo tardío, no deja de reinterpretarlos y llenarlos de un sentido bíblico-cristiano[49].

En los últimos escritos apostólicos se enlazan la tradición bíblica y la ideológica griega; y de esta manera se continúa de forma más precisa lo que ya había empezado en Pablo y Juan. Con esta vinculación comienza la historia de occidente, por cuanto la antigüedad y el cristianismo son dos de sus componentes esenciales. Así se va formando nuestra imagen de lo que es el hombre. Una y otra vez, a lo largo de la historia, ambos componentes se atraerán y enlazarán de nuevo, o se alejarán recíprocamente para echar una mirada retrospectiva sobre su respectivo patrimonio y darle así una renovada importancia.

49. Para la primera y la segunda carta de Pedro cf. K.H. SCHELKLE, *Die Petrusbriefe. Der Judasbrief*, Friburgo de Brisgovia ²1964.

III

LA IMAGEN DEL HOMBRE

Así como hay una imagen teológica del hombre, también existe una imagen científica y una imagen filosófica del mismo.

a) La imagen bíblica del hombre y la científica

El siglo XIX fundó y desarrolló la teoría de que el hombre procede del reino animal. La fe cristiana y la teología se resistieron a esa teoría; pero hoy es ya un conocimiento seguro de las ciencias naturales que el hombre se ha formado físicamente a partir de formas anteriores del reino animal. Las ciencias de la naturaleza, sin embargo, dicen por su parte que con los descubrimientos actuales de la paleozoología no se puede, ni mucho menos, reconstruir el árbol genealógico del hombre, si es que esto será posible alguna vez. Los descubrimientos tampoco permiten establecer formas de transición entre el animal y el hombre. En tanto no se descubra la existencia real de un campo de transición, el suponerlo seguirá siendo una mera hipótesis o postulado. Además, no podemos representarnos ni pensar semejantes formas de transición. Lo que se da en todas partes es un comienzo abrupto del ser-hombre; y se da allí donde el espíritu crea una cultura, aunque no sea más

que encendiendo el fuego o inventando reflexivamente un instrumento.

Mas no es posible enlazar o acomodar la paleontología y la Biblia del Antiguo Testamento de modo que se pueda encontrar en la historia creacionista de Gén 1 y 2 la descripción de la prehistoria científica. Según Gén 1 Adán fue creado en el paraíso al sexto día. Su creación está en íntima conexión, entendida en el Génesis cronológicamente, con la creación del mundo. Según Gén 2 la tierra fue creada después de Adán y para Adán. La geología ha descubierto que antes del hombre hubo inabarcables espacios de tiempo correspondientes a la historia de la tierra y de la vida en el planeta. En Gén 1 y 2 el primer hombre es la figura originaria ideal; más aún, la imagen regia de lo que es el hombre, por encima de cualquier ideal. No se puede equiparar a este Adán el fósil del hombre primitivo que nos presenta la paleontología. Éste fue una figura incipiente y primitiva. En Gén 1 y 2 el árbol genealógico que arranca de Adán y llega hasta Abrahán y la humanidad histórica, está constituido por una sucesión ininterrumpida de generaciones, relativamente pocas, pero que ocupan varios capítulos como son los capítulos 5, 10 y 11 del libro del Génesis. Pero, en realidad, la evolución de los hombres hasta llegar a Abraham abarca cientos de miles de años. En la base de la cronología bíblica hay representaciones insuficientes para poder calcular la duración de la historia humana.

Considerando el género literario de Gén 1-3, tampoco se puede resolver partiendo del texto bíblico la cuestión, hoy tan discutida, de si el género humano desciende de una o de varias parejas. Sólo sería un intento más, después de los muchos que han fracasado, de contestar preguntas científicas con ayuda de la Biblia. Para decidir la cuestión del poligenismo y monogenismo pueden aducirse consideraciones dogmáticas. Pero lo de-

cisivo serán los descubrimientos de las ciencias naturales[50].

No se debe entender la historia original de Gén 1-3 como historia objetiva de un suceso localizable, sino como interpretación de la actual existencia humana frente a Dios. Ahora bien, la imagen cristiana del hombre no tiene su único origen y fundamento en el Antiguo Testamento. Su validez para la fe la saca también de la palabra y la obra de Cristo. Cristo reivindica todos los poderes y su resurrección es el testimonio de Dios a favor de esa reivindicación. Total es el fundamento más profundo de la concepción cristiana del hombre. De hecho éste es el punto en el que convergen todos los enunciados del Antiguo y del Nuevo Testamento.

b) La imagen bíblica y la filosófica del hombre

Hombres de todas las culturas y tiempos han meditado sobre el hombre y han intentado fundamentar su ser. El hombre puede llegar a afirmar en cualquier caso que el problema de Dios es insoluble o incluso indiferente. El hombre puede declarar su desinterés por Dios, pero nunca por sí mismo. De ahí que el esfuerzo filosófico del hombre por conocerse a sí mismo pertenece al comienzo de la filosofía, y nunca tendrá fin. La antropología filosófica de los griegos, lo mismo que en los comienzos de la edad media y de la edad moderna, llegó a hacer descubrimientos sumamente significativos. En gran parte no serían asequibles a la teología a partir de su fuente propia

50. Podrían citarse algunas de las muchas voces que últimamente se han alzado a propósito sobre este problema: P. SCHOONENBERG, *Theologie der Sünde*, 225-230; K. RAHNER, *Erbsünde und Erbtod* (Rahner se inclina aquí a la hipótesis de un poligenismo), (versión española: *Pecado original y evolución)*, en «Concilium» 3 (1967), t.II, 459-465; W. SIMONIS, *Erbsünde und Monogenismus*, en «Catholica» 20 (1966) 281-301.

de conocimiento, que es la revelación atestiguada en la Escritura y en la tradición. La antropología actual es una ciencia que utiliza los conocimientos de otras muchas ciencias (de la biología, la medicina, la historia, la sociología) para hacer luz sobre la pregunta que el hombre se plantea acerca de sí mismo. Así es cómo trata los problemas de la corporeidad, la espiritualidad, la personalidad, la libertad, la comunidad, la cultura, la historia, la religión, la ética, y hasta la limitación del hombre en la finitud y la muerte. Es frecuente que la antropología acabe hoy convirtiéndose en una filosofía existencial. En todo caso la antropología teológica debe mantener con la filosofía una relación intensa de toma y daca.

La filosofía intenta también necesariamente una interpretación general de lo que es el hombre. Es evidente que las posibilidades extremas de una imagen filosófica del hombre son dos: o que quiera entenderse panteísticamente como una parte de Dios, o que dentro de un materialismo consecuente se deshaga de Dios, tal vez en la convicción de que Dios debe morir para que el hombre viva. Otra posibilidad es que la doctrina filosófica sobre el hombre caiga en la cuenta de sus limitaciones y se mantenga abierta a la acción de Dios.

La fe y la teología se convencerán de que el hombre no puede conocer su verdadero ser si se mira sólo a sí mismo, sino solamente si se mira con la vista puesta en Dios; o mejor aún, si se sabe y se ve con los ojos de Dios. El hombre de la filosofía es el hombre racional. En el hombre amado por Dios se revela la fuerza humana fundamental del amor, y es ella la que hace que el hombre sea hombre. Sin la comunidad con el Tú el hombre no puede realizar su esencia. El tú del hombre es en último término el yo de Dios que le condiciona y define.

ÍNDICE ALFABÉTICO

Abismo 23, véase también Caos
Adán 9 18 58s 123 132 134ss 156s 161-167 169ss 174 207 220
  nuevo 158
Alma (espíritu) 124 130 140s 156 165 175 181 184s 190-194 208ss 212s 215s 222
Animales 20 22 27 49 60 122 131
Apocalíptica 36 82 105 135s 164s 168 207
Ascesis 50 54 218

Caos 21, véase también Abismo
Carne (cuerpo) 140 165 181 184-188 192s 207s 215s
Ciencias naturales 83s 108 219 221
Comienzo del tiempo 63 65
Conciencia moral 189
Consumación 28 38 55 61 70s 77s 83s 91 107 128 156s 172s 192 203
Corazón 189s 194
Corporeidad 60 122-130 133 140s 184-187 212 215s 222
Creación
  como revelación 34 43 63 66 70 78 131 139 177 189
  de la nada 18 39 63
Cristo
  cruz y resurrección 55s 104s 112 144 172 193 221
  doctrina 32s 34s 55
  mediador 43-51 62-65 70s 75-78 103s 156s 196-199 201s 208 212

Demonios 33 35 37 44 50-54 88 164, véase también Satán
Dualismo 25 63 90 111 207

Eones 103s 105s, véase también Siglos
Escatología 34 36 47 55 72ss 107s 113 152 156 171 198 209
Eternidad 63 85 88ss 100s 104s
Etiología 27 138
Eva 18 123 134s 174
Existencia 9 18 26-30 45 48 51 57 90 97s 111s 122 124 129 138 157 168s 206-211 222

Filón 24-40 63s 72 77 86

Gnosis 50 59 64 87 111s 198ss 202 214
Griegos (gentiles) 11 23s 40-43 47 49 62 64 67-71 77s 84-88 109 125-128 140s 145s 153s 177ss 186 189 193 200 202 213-216 222

Himnos 21s 46s 73
Historia (historicidad) 10 22 26s 66 72s 91 96-101 103-109 167s 193s 222
  de la creación 18-22 28ss 31ss 38-48 62 65 68-73 81-84 97 100 108 121-124 129ss 132-136 154ss 158s 164 174 193 196 207 212s 219s
  de la salvación 11 28s 47 58 61 71 78 97 100 148
  de las religiones 46 53 68 81 83 88 122 127 129 154 187 208
Hombre y mujer 18 132s 138 159

Iglesia 47 52 61 66 73s 82 106 168 182 192 194 205 216
Imagen y semejanza de Dios 129-132 138 155-159 210-213
Inmortalidad 130 141 143

Juicio 99 107 151s 165 171 204 208s

Ley 176-187 193
Libertad 50-58 91 184 205
Liturgia 41 52 66-69 74s 98

Luz (tinieblas) 18s 25 40 63s 97 111 198-201 203s 207 210

Materialismo 90 222
Matrimonio 18 32 36 50 150
Mitología 10 18-21 46 52-55 84 88ss 111s 122s 132 214
Monismo 90
Monogenismo 220
Muerte 38 50ss 56s 60 76 88 125-128 130 133-136 141 143 150 154 160-165 180 184 186 193 195ss 199s 203ss 211 213s 222
Mundo 14-32 105s 108 194 203-211

Naturaleza 23 26 30 41 53 58 60 66 72 124 148 165 193 217
Nueva creación 43 76 128 156s 169s 207 210

Palabra de Dios 19 22 50 62-66 70-73 77 114 125 183 199 201 203 207 210
Panteísmo 25 41 47 90 215
Paraíso 26 50
Pecado 21 25 28 32-36 38 45 48ss 54 58ss 87 106s 127ss 132 150s 156 159-181 185s 193 203-214
  original 27 58ss 72 78 130 132-138 160-174 207 211
Poligenismo 220
Puro (impuro) 32ss 54 213

Qumrán 127 136s 147 176 18s 193 200 202

Razón 188
Redención 28 43 46 48 58ss 73 111 125 157s 181-184 188
Reino de Dios 35-39 105 142 144 150 153 185 188 192 198 210
Resurrección 126 143 165 188 196s

Sábado 20 37
Sabiduría 23 45 47 53 62 77 85s 100 127s
Satán 38 106 205 207 213
Siglos 35 42 59 99-11 103s 105s
Símbolo 42 74

Tiempo 63 70 73 88ss 94-100
Todo, el 42 47 67 73 74 85, véase también Universo

Universo 86ss 158, véase también Todo

Verdad 201-206
Vida 64 122s 125 140-143 156 165 179s 183 186 192-200 207 212